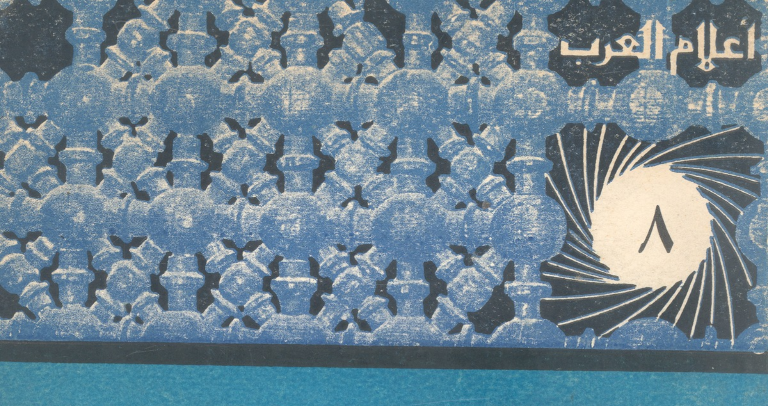


عبد القاهر الجرجاني

بقلم

الدكتور احمد احمد بدوي

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والأنباء والنشر
الدار المصرية
للتأليف والترجمة

أعلام العرب
٨

عبد القاهر الجرجاني
وجهوده في البلاغة العربية

بقلم
الدكتور أحمد أحمد بدوي
وكيل كلية دار العلوم — جامعة القاهرة سابقاً

(الطبعة الثانية)

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

النـــاشر

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدق – الفجالة – القاهرة
تليفون ٥٨٩٢٥ – ٧٥١٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذه دراسة لعلَم من أعلام البلاغة العربية ، كان لجهوده الموفقة أثر كبير فى تطويرها ، والنهوض بها ، وكانت وقفاته عند النصوص الأدبية يبيِّن أسرار جمالهـا ، ويحلِّلها ، محاولا أن يشعر القارىء بما لها من حسن – مقرِّبة له إلى الذوق المعاصر ، فقد وجد فيه باحثاً بعيداً كل البعد عن الجفاف الذى منيت به دراسة البلاغة العربية فى كتبها التى كانت تقرأ إلى عهد غير بعيد .

وقد حاولت أن أدرس حياة الرجل بمقدار ما أسعفنى به ما بقى من تراجمه ، وهى قصيرة بوجه عام ؛ ثم صنَّفت آثاره ، ووقفت عندما استطعت أن أقف عنده من هذه الآثار التى فقد الكثير منها .

ويظهر أن الرجل مع عدم شهرته فى النحو لم يكن له فيه كبير أثر ، ولكنه أفاد من دراسته للنحو تلك الفكرة ، التى كان له أكبر الأثر فى النهوض بها ، وشرحها ، والدفاع عنها ، وهى فكرة النَّظْم ، وقد عُنيت بشرح هذه الفكرة وتطبيقها .

كما عُنيت بشرح ما احتوى عليه كتاباه : دلائل الإعجاز ،

وأسرار البلاغة ، من آراء فى فنون البلاغة ، ونظْم الكلِم ؛ حتّى أعطى القارىء فكرة صادقة عن البلاغة العربية كما تركها عبد القاهر للأجيال التى جاءت من بعده .

فاذا انتهيت من ذلك عرضت صورة موجزة للبلاغة قبله ، لتتبيَّن جهوده التى أثر بها فى البلاغة من بعده .

وكان لزاماً أن أعقد فصلا أبيِّن فيه إلى أى مدى أثرت فيه البلاغة الإغريقية .

فاذا انتهيت من ذلك كله جُلْت جولة سريعة فى الدراسات التى قام بها المحدثون لهذه الشخصية ذات الأثر العميق فى البلاغة العربية ، مبدياً رأيى فى هذه الدراسات ، غير متوخ سوى إظهار ما أعتقد أنه حق وصواب .

وبذلك أكون قد رسمت صورة لعبد القاهر كما أتصوره : وكما تصوره دارسوه فى القديم والحديث . والله يهدى إلى سواء السبيل .

أحمد أحمد بدوى

حياة عبد القاهر

— ١ —

عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجانىّ .

لا ندرى من أمر أسرته شيئاً ، سوى أنها أسرة فارسية[١] وأغلب الظن أنها كانت رقيقة الحال ، لم تجد فضلة من المال تنفقها على ابنها ؛ كى يستطيع أن يتنقّل فى البلاد يأخذ العلم من أعلامه ؛ فظلّ فى مدينته لا يبرحها .

ولم تُعن الأسرة بتسجيل اليوم الذى ولد فيه طفلها ؛ فظل هذا اليوم مجهولا لدى مؤرخيه .

ويبدو أن الأسرة لم تكن لها أصالة فى جاه ؛ فلم يعرف التاريخ من سلسلة نسبه سوى جده محمد .

ولكن يظهر أن الطفل نشأ ولوعاً بالعلم محبًّا للثقافة ؛ فأقبل على الكتب يلتهمها ؛ وبخاصة كتب النحو والأدب . وربما كان اتجاهه إلى هذين اللونين ناشئاً من اقتفائه أثر أستاذيه : أبى الحسين محمد بن الحسن بن عبد الوارث الفارسى النحوى نزيل جرجان[٢] ، وأبى الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى[٣]

(١) أنباه الرواة ٢ : ١٨٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) معجم الأدباء : ١٤ : ١٤ .

فعلى الرغم من أن عبد القاهر لم يخرج عن جرجان فى طلب العلم[1] ، أرسل الله اليه أبا الحسين هذا ، وكان قد أخذ العلم عن خاله الشيخ أبى على الفارسى صاحب كتاب « الإيضاح » فى النحو . وأغلب الظن أن أبا الحسين قرأ كتاب خاله لتلميذه ، فقد رأينا عبد القاهر يعنى بهذا الكتاب عناية بالغة ، ويضع عليه شرحاً كبيراً يبلغ زهاء ثلاثين مجلداً ، ويسمى شرحه : «المغنى» ، ثم يختصر هذا الشرح الكبير فى نحو ثلاثة مجلدات ، ويسمى شرحه الصغير : « بالمقتصد »[2] . وكان عبد القاهر كثير الأخذ عن أستاذه[3] .

وأما أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى فقد كان أديباً ممتازاً ، له عدة تصانيف ، منها الكتاب المشهور : بالوساطة بين المتنبى وخصومه . قال ياقوت : « وكان الشيخ عبد القاهر الجرجانى قد قرأ عليه ، واغترف من بحره ، وكان إذا ذكره فى كتبه تبخبخ به ، وشمخ بأنفه بالانتماء اليه »[4] . وإنى أشك فيما رواه ياقوت من أنه قرأ على القاضى الجرجانى شيئاً ، لأن القاضى توفى سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة ، فمتى يكون عبد القاهر قد أخذ عنه ؟ وعبد القاهر قد توفى سنة إحدى وسبعين وأربعمائة ، فاذا كان قد أخذ عن القاضى الجرجانى ،

(١) نزهة الألباء فى طبقات الأدباء ص ٤٤٣ .

(٢) طبقات المفسرين للداودى ، ص ١٤٠ ب .

(٣) إنباه الرواة ٢ : ١٨٨ .

(٤) معجم الأدباء ١٤ : ١٦ .

فلابد أن يكون عبدالقاهر قد ولد قبل وفاته بنحو خمسة عشر عاماً على الأقل ، حتى يستطيع أن يأخذ عن عالم واسع العلم كالقاضي ؛ ومعنى ذلك أن عبد القاهر ولد حوالى سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ، فيكون عند وفاته قد أربى على تسعين عاما ، ولم يشر أحد من مؤرخيه إلى أنه طعن فى السن إلى مثل هذا الحد ؛ مما يرجّح أن أخذ عبد القاهر عن القاضي كان أخذا عن كتبه لا شخصه .

وتتلمذ عبد القاهر بعد ذلك على الكتب ، يقرؤها بفكر واع ، ويقف متريّثا أمام نصوصها ، شأن الطالب الذى يعتمد على نفسه فى القراءة والتحصيل ، وقد رأيناه فى كتبه ينقل عن سيبويه ، والجاحظ ، وأبي على الفارسي ، وابن قتيبة ، وقدامة ، والآمدي ، والقاضي الجرجاني ، وأبي هلال العسكري[1] ، وأبي أحمد العسكري[2] ، وقرأ كتاب الألفاظ الكتابية ، لعبد الرحمن بن عيسى الهمداني[3] ، ورجع الى كتاب الشعر والشعراء للمرزباني[4] ، ونقل عن الزجّاج[5] :

---

(١) نظرية عبدالقاهر فى النظم ص٧ ، وارجع الى دلائل الاعجاز ص٨٤ ، ١٠١ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٣٠ ، ١٥٢ ، ١٩٣ ، ٢٧٠ ، ٣٠٥ ، ٣٣٣ ، ٣٦٨ ، والى أسرار البلاغة ص ٧ ، ١٠٨ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٩٠ ، وإلى الطرائف الأدبية ص ٢٩٣ .

(٢) راجع كتاب أسرار البلاغة ص ٩٠ .

(٣) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٦٩ .

(٤) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .

(٥) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٣٧ .

كما أن له مختارات من شعر المتنبي والبحترى وأبى تمام سوف نتحدث عنها .

وذاك يدلنا على أن الرجل تثقف ثقافة نحوية أدبية ، الى جانب ثقافته الدينية ، فقد كان شافعى المذهب متكلّماً على طريقة الأشعرى[1] ، ولكن يظهر أن المادة التى غلبت عليه كانت النحو ، فكان يلقب بالنّحوى[2] ، وعدّ من أكابر النحويين[3] ، وأن له فضيلة تامة فى النحو[4] . وعلى معانى النحو بنى نظريته فى البلاغة والبيان : فشهر بذلك ، وذكره له المؤرخون[5] .

وكان معظم انتاجه مقسما بين هاتين الناحيتين : النحو ، والأدب : كما سنرى .

وتصدّر الرجل بجرجان ، وذاع صيته فى الآفاق ، وشدّت إليه الرحال[6] ، وقصده التلاميذه من جميع الأرجاء ، يقرءون عليه كتبه ، ويأخذونها عنه ، وظل مقيما بجرجان ، يفيد الراحلين إليه ، والوافدين عليه[7] ؛ وكان من تلاميـــــذه المذكورين

---

(١) شذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ .

(٢) راجع شذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ : وطبقات الشافعية ٣ : ٢٤٢ ، وفوات الوفيات ١ : ٢٩٧ ، وبغية الوعاة ص ٢٩٠ .

(٣) نزهة الألباء ص ٤٣٤ .

(٤) شذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ .

(٥) راجع إنباء الرواه ٢ : ١٨٨ وبغية الوعاة ص ٣١١ ، وروضات الجنات ص ٤٤٣ .

(٦) إنباه الرواة ٢ : ١٨٨ .

(٧) المرجع السابق نفسه .

الواردين إلى العراق والمتصدرين ببغـــداد : علىُّ بن زيد الفصيحىُّ ، وقد تثقّف على يديه جماعة كثيرة ، وأخذوا عنه ما أخذه هو من عبد القاهر[1] . كما كان من هؤلاء التلاميذ أبو نصر أحمد بن محمد الشجرى الذى أخذ عنه كتاب المقتصد فى النحو[2].

ومع هذا العلم الغزير ، والإنتاج القيم ، يبدو أن عبد القاهر كان مقتَّراً عليه فى الرزق ، ولم يكن يعيش فى حياة سعيدة يرضاها ؛ ولسنا ندرى مورد رزق عبد القاهر ، ولعله هبات بعض الأثرياء الذين ألف لهم كتبه[3] ، ولكن ما خلفه لنا من شعر ينبض بالسخط على حظ العلماء فى هذه الحياة ، فتسمعه يقول :

كبِّر على العِلم ، لاترُمْهُ

ومِل إلى الجهل ميلَ هائِـم

وعش حماراً ، تعِش سعيداً

فالسعدُ فى طالِـع البهائم[4]

ولعله كان يرى أن الناس لا يصعدون إلى المناصب التى تكفل لهم رغد العيش إلا على حساب العزّة والأنفة ، فيسخط ، ويقول :

---

(١) المرجع السابق نفسة

(٢) إنباه الرواة ٣ : ١٩٠ . (٣) المرجع السابق نفسه .

(٤) شذرات الذهب ٣ : ٣٤٠، وابن مكتوم ص ١١٢ ، وطبقات الشافعية ٣ : ٢٤٢ ، وبغية الوعاة ص ٣١١ ، وفوات الوفيات ١ : ٢٥٨.

هذا زمانٌ ليس فيـــه سوى النَّذالة والجهَاله
لم يَرْقَ فيـــه صاعدٌ إلا وسُلَّمُهُ النَّذاله [1]

لأنه كان لا يرضيه أن يغيِّر من طبيعته ، أو أن يذل نفسه بتقبيل أيدى قوم يراهم كلاباً حيناً ، وتراباً حيناً آخر ؛ وهو لذلك يكره الملق والنفاق ، ويعلن فى صراحة أنه لن يغيِّر من نفسه شيئاً :

خلعَ النـــاس إهاباً وتبـــدَّوْا فى إهاب
وأرى نفسِىَ تأبَى غيرَ ما كان ثيـابى
إن إتراباً من المـــا ل بلَثْم للتُّـــراب [2]
ليس من خِيم الـــكريم الخيم ، والمحض اللباب [3]
ليس بالاقبـــال ما نيـــلَ بتقبيل الكلاب
إن باغى الربح والخســـــرانِ فى باب وبابِ
تاجـــرٌ غيرُ بصـــير بمقـــادير الحســابِ [4]

وربما دفعه إلى هذه النقمة أنه جرب الاتصال بمن فى يدهم زمام الأمور ، مع احتفاظه بكرامته وعزة نفسه ، فلم تفد التجربة ؛ ولم يثمر الاتصال ، وقد اتخذ شعره وسيلة إلى هذا

(١) دمية القصر ص ١٥٧ .
(٢) أترب (هنا) : كثر ماله .
(٣) الخيم : الطبيعة والسجية . والمحض : الخالص . واللباب : المختار من كل شىء . وهذا البيت خبر إن فى البيت السابق .
(٤) دمية القصر ص ١٥٧

التقرب فلم ينجح ، فمضى يقول :

لا يوحِشنَّكَ أنهم ما ارتاحوا
مما جلاه عليهم المُدَّاح
فهمُ كقوم عُلِّقت بإزائهم
بيض المرائى ، والوجوهُ قِباحُ[1]

ولست أدرى مَن هؤلاء الذين مدحهم فلم يُعنَوا بمدحه ؟ إذ ليس بين يدىَّ من شعره ما مدح به أحداً سوى الوزير نظام الملك أبى على الحسن بن على ، وزير السلاجقة ، وكان قد اشتغل بالحديث والفقه ، وكثيراً ما انفرد بإدارة شئون الدولة ، ويذكر له التاريخ أنه أول من أنشأ المدارس فى البلاد[2] . وقد مدحه عبد القاهر بشعر منه :

لو جاود الغيثِ غَدَاَ ... بالجودِ منه أجدرا
أو قِيس عَرْفُ عُرفِه[3] ... بالمسكِ كان أعطَرَا
ذو شِيَمٍ[4] لو أنها ... فى الماءِ ما تغيرا
وهمةٍ لو أنها ... للنجم ما تغوَّرا[5]
لو مس عودا يابسا ... أورق ، ثم أثمرا[6]

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) وفيات الأعيان ١ : ١٤٣ .
(٣) العرف (بفتح العين) : الرائحة . والعرف (بضم العين) : الجود .
(٤) الشيم : الأخلاق .
(٥) تغور : غرب .
(٦) إنباه الرواة ٣ : ١٨٩ .

ولا أعرف السبب الذى دعاه إلى قرض ذلك الشعر ؛ فهل هو مطلق الإعجاب بشخصية نظام الملك [1] ، أو أنه كان يشكر له أنه هو الذى أزال لعن الأشعرية من المنابر ، وكان عبد القاهر أشعرياً ، كما ذكرنا ، وكانت الأشعرية تلعن على المنابر قبل ذلك ؛ ففى عهد الوزير عبد الملك وزير السلاجقة قبل نظام الملك ، حسّن الوزير للسلطان طغرلبك أن يلعن الأشاعرة على المنابر ؛ فلعنوا ، حتى جاء نظام الملك ، فأزال لعنهم [2] .

أو أن عبدالقاهر كانت لديه رغبة فى أن يكون أحد أساتذة مدرسته النظامية ، التى تم انشاؤها ببغداد سنة تسع وخمسين وأربعمائة [3] .

أوأنه كان يريد أن يأوى إلى كنف الوزير ، ويجد عنده الحياة الهانئة السعيدة ، كما وجدها فى رحابه كثير من العلماء .

لست أدرى الهدف الذى قصد إليه عبد القاهر : وما بقى من قصيدة مدحه يصف الوزير بالكرم الذى لاعيب على معتفيه ، وبالخلق الصافى ، وبالهمة العالية ، وبالسعادة فى هذه الحياة .

ولم يرو لنا المؤرخون نتيجة مدح عبدالقاهر لنظام الملك ،

---

(١) نظرية عبد القاهرة فى النظم ص ٦ .

(٢) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية – الدولة العباسية ص ٤٧٩ .

(٣) وفيات الأعيان ١ : ١٤٤

وكل الذى نعرفه أن عبد القاهر لم يفارق مدينة جرجان إلى أن توفى بها [1] .

أما صفات عبد القاهر فيعدون منها تدينه الشديد وورعه ، روى السلفيُّ [2] أن لصّا دخل عليه ، وهو فى الصلاة ، فأخذ ما وجد ، وهو ينظر ، ولم يقطع صلاته [3] . كما يعـــدون له قناعته وسكونه [4] .

ويروى صاحب « إنباه الرواة » [5] أنه كان ضيق العطن ، لا يستوفى الكلام على ما يذكره ، مع قدرته على ذلك . ونحن نشك فى هذه الرواية .

فهل كان هذا الضيق الذى تحدث عنه صاحب كتاب « الإنباه » يبدو فى حديثه وهو يلقى درسه على تلاميذه ؟ أو كان يبدو فى كتبه التى ألفها ؟

أما ظهور هذا الضيق فى دروسه ، فانه لا يتفق مع شهرته العلمية ، واقبال الطلبة عليه من جميع الأرجاء ؛ وربما ضاقت نفسه أحياناً ؛ لتبرمه بالحياة ؛ فظهر ذلك عليه ، وحكم به بعض من رآه ، فظن ذلك خلقاً فيه ، وما هو من أخلاقه ، كيف وقد

---

(١) إنباه الرواة : ١٨٩ .

(٢) عالم من بلاد الفرس له مؤلفات فى التاريخ والحديث ، قدم إلى الاسكندرية سنة ٥١١ هـ ، وظل بمصر إلى أن توفى سنة ٥٧٦ هـ .

(٣) طبقات الشافعية ٣ : ٢٤٢

(٤) المرجع السابق نفسه .

(٥) ٢ : ١٨٨

لحظ فيه أهل عصره الهدوء والسكون ، وجعلوا من سماته كما ذكرنا .

كما لم يظهر هذا الضيق فيما كتبه عبد القاهر ، بل إنه ليعرض الفكرة عرضا هادئاً ، ويقلب الأمر على وجوهه ، حتى يصل إلى النتيجة التى يهدف اليها ، وسوف نرى هذا المنهج عند عرض كتبه وآرائه .

وقد ذكرنا من قبل أنه كان يكره النفاق وأن يظهر فى غير حقيقته .

ويظهر أنه كان يتخير أصدقاءه من بين أولئك الذين يميزون بين الجميل والقبيح ، ويقدرون الصديق ، ويعرفون قدره . أما هؤلاء الذين لا يميزون ، ولا يقدرون فلا خير فيهم ؛ يقول عبد القاهر :

ومالك مطمعٌ فى المرء الا
إذا ما أنكر الأمرَ القبيحا
فأما وهو يجهلُ بين قُبح
وبين الحُسنِ فُرقانا صحيحا
فإنك فى رجاء الخير منه
بأجوازِ الفلاة تكيل ريحا [1]

---

(١) دمية القصر ص ١٥٩ : وأجواز : جمع جوز ، وهو من الشىء : وسطه .

ويقول :

تذلل لمن إن تذللت له
يرى ذاك للفضل ، لا للبَلَه
وجانب صداقة من لم يزل
على الأصدقاء يرى الفضل له[1]

وقد أعجب مؤرخوه بعلمه وخلقه ، ولم تحل المعاصرة بين صاحب دمية القصر وبين شديد الإعجاب بعبد القاهر معاصره ، فتسمعه يقول : « اتفقت على إمامته الألسنة ، وتجملت بمكانه وزمانه الأمكنة والأزمنة ، وأثنى عليه طيب العناصر ، وثنيت به عقود الخناصر ؛ فهو فردٌ فى علمه الغزير ، لا بل هو العلم الفرد فى الأئمة المشاهير ؛ وقد أفادنى الشيخ أبو عامر مما ألقاه بحر الفضـــل على لسانه ، مانطق لسان الدهر باستحسانه . ولست فيما فاتنى من كريم مشاهدته ، واشتيار[2] لذيذ الشُّهد من مذاكرته ، أيام أســعدتنى الأيام منه بدنو الدار ، ولف أطناب الخيمتين قرب الجوار ، إلا كمن ودع الماء والخضرة ، وتدرع الشعثة والغبرة ...[3] » .

فصاحب الدمية يحمل لعبد القاهر إجلالا عميقا ، ويأسف على أنه لم يلتق به عندما كان قريباً من جرجان .

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) اشتار العسل : جناه .
(٣) دمية القصر ص ١٥٨ .

ولم يذكر مؤرخوه شيئاً عن حياته الخاصة ، فلا ندرى أكانت له صاحبة ، وكان له ولد ؟ أم أنه عاش للعلم ، وأخلص نفسه للدرس ، والتحصيل ، والتعلم والإنتاج ؟

ليس فيما بين يدىَّ مايشير إلى ذلك . وصمت المؤرخين مطبق كذلك حول أسرته ؛ وربما حالت الحياة الرقيقة التى كان يعيشها بينه وبين اتخاذ الصاحبة والولد .

وأغلب الظن أن ليس فى حياته من غريب يذكر ، وأنه طوى أيامه بين إفادة طلابه ، وقراءة آثار السابقين من العلماء ، وتأليف كتبه القيمة .

— ٢ —

وقضى عبد القاهر عمره فى مدينة جرجان ، لم يفارقها طول حياته ، وهى مدينة وصفها ياقوت الرومى بقوله : « مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وخراسان ... وهى أكبر مدينة بنواحيها ، وهى أقل ندى ومطراً من طبرستان ، وأهلها أحسن وقارا ، وأكثر مروءة ويساراً ... وأهلها يأخذون أنفسهم بالتأنى والأخلاق المحسودة ... وقد خرج منها خلق من الأدباء والعلماء والفقهاء والمحدثين ، ولها تاريخ ألفه حمزة بن يزيد السهمى .. » ولأبى الغمر فى وصف جرجان :

هى جنة الدنيا التى هى سجسجٌ
يرضى بها المحرور والمقرور[1]
سهلية ، جبليـــة ، بحرية
يختل فيهـــا منجد ومغــير[2]
وكأنمـــــــا نُوّارها برياضها
لابمصريه ســــندس منشور[3]

ولكن يظهر من الشعر الذى ذمت به جرجان أن هواءها ليس سجسجا دائماً ، فقد تمر بها أيام شديدة الحر راكدة الهواء ، وقد يختلف بها الطقس فى اليوم الواحد بين الحر الشديد والبرد القارس ؛ فهذا الصاحب كافى الكفاة أبو القاسم يقول :

نحن والله من هوائك يا جُر ... جانُ فى خطة وكرب شديد
حرها ينضج الجلـــود فان هـــبت شمالا تكدرت بركود

وقال أبو منصور النيسابورى :

ألا رُبَّ يوم لى بجرجان أرعن
ظللت له من حرقة أتعجب
وأخشى على نفسى اختلاف هوائها
وما لامرئ مما قضى الله مهرب

---

(١) السجسج : الهواء المعتدل . يريد أن من يحب الحر أو البرد يرضى بها لاعتدال هوائها .

(٢) يريد أن من يحب أن يعيش فى نجد مرتفع ، أو غور منخفض يجد بغيته فيها .

(٣) معجم البلدان ٣ : ٧٥

وما خـــير يوم أخرق متلون

بِبرد وحـــرٍّ بعده يتلهَّبُ[1]

ومن ذلك كله يتبين أن عبد القاهر عاش فى بيئة متنوعة المناظر ، جميلة الطبيعة ، متقلبة الجو أحياناً ، يعيش أهلها فى تقاليد خلقية حميدة ، ولها تاريخ طويل فى الأدب والفقه والحديث ؛ فليس غريباً أن يخرج فيها عالمنا الممتاز .

ومن يدرى فربما كان حكم من حكم عليه بضيق العطن لأنه قد رآه يلقى دروسه فى أحد الأيام الشديدة الحر ، أو المتقلبة بين الحرارة والبرودة ، فإن ذاك مما يبعث الضيق فى النفوس .

— ٣ —

لم نهتد إلى السنة التى ولد فيها عبد القاهر ، ولم يتحدث مؤرخوه عن عمره ، فهل عمر طويلا ؟ أو مات صغير السن ؟ ولكن عدم الحديث عن سنِّه يدل على أنه مات فى سن عادية قد تكون السبعين .

وإذا كان قد مات فى سنة إحدى وسبعين وأربعمائة[2] فى

(١) المرجع السابق ص ٧٦

(٢) راجع قوات الوفيات ١ : ٢٩٧ ، ومرآة الجنان ٢ : ١٠١ ، والنجوم الزاهرة ٥ : ١٠٨ ، وإنباه الرواة ٢ : ١٨٨ ، وشذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ ، طبقات الشافعية ٣ : ٢٤٢ ، وطبقات المفسرين للداودى ص ١٤٠ ب .

أرجح القولين ، ورواية أنه مات سنة أربع وسبعين وأربعمائة ، تسبق « بقيل »[1] دالة على ضعفها — فربما كان ميلاده فى أوائل القرن الخامس الهجرى .

وكانت جرجان يومئذ إمارة يحكمهـــا أحد أمراء الدولة الزيارية يسمى : « شمس المعالى قابوس بن وشمكير » الذى توفى سنة ٤٠٣ هـ[2] .

والدولة الزيارية إحدى الدول التى اســـتقلت بجزء من أراضى الدولة العباسية ، إلى أن انتهى حكمها فى عهد « أنو شروان ابن منوجهر بن قابوس » سنة ٤٣٣ هـ[3] .

وكان « قابوس بن وشمكير » ديلمى الأصل ، استعرب ، وبرز فى الأدب والانشاء ، جمعت رسائله فى كتاب سمى : « كمال البلاغة » ؛ وله شعر بالعربية والفارسية[4] .

وسقطت جرجان فى أيدى السلاجقة منذ سنة ٤٣٣ هـ ومات عبد القاهر وجرجان فى أيديهم .

لقد كان العصر الذى عاش فيه عبد القاهر عصر حروب ومغامرات بين طلاب الملك والسلطان ، فى الرقعة الواسعة التى

---

(١) راجع طبقات المفسرين للداوادى ، وطبقات الشافعية فى الصفحات المذكورة ، وطبقات المفسرين لابن قاضى شهبة ٢ : ٩٤ .

(٢) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية — الدولة العباسية ص ٤٥٨ .

(٣) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية — الدولة للعباسية ص ٤٦٦

(٤) الأعلام ١ : ٧٨٠ .

كانت الدولة العباسية تحكمها ، وتاريخ تلك الفترة مصبوغ بالدماء ، ولعل كثيراً من العلماء رأى أن الحياة الهادئه إنما تكون فى ظلال العلم ؛ فأخلص لها ، وعكف عليها ، ولذلك حفظ التاريخ لنا أسماء كثير من العلماء المخلصين فى فروع العلم المختلفة فى ذلك الوقت .

فان هذا القرن الخامس ورث جهود أربعة قرون بذلها العلماء فى الدرس والتحصيل والإنتاج ، وتعددت ينابيع الثقافة بين ثقافة عربية خالصة ، وثقافة أجنبية خالصة تتمثل فى الكتب التى ترجمت عن اليونانية والفارسية والهندية ، وثقافة تجمع بينهما فى إنتاج هؤلاء الذين جمعوا بين الثقافتين .

كما ورث المذاهب الدينية التى عرفت من قبل ، كمذهب الشافعى ، ومذهب الحنابلة ، والحنفية ، والمالكية ، والظاهرية ؛ وكثيراً ما كانت الخصومات المذهبية تقوم فى بلاد المشرق بسبب التعصب المذهبى فى هذه البلاد ، وكان الحنابلة أشد تعصباً مما جعل الشافعية ينازلونهم[1] .

وورث كذلك المذاهب العقيدية : من أهل سنة يتخذون القرآن والحديث إماماً لهم ، ومعتزلة يحكمون العقل فى مسائل العقيدة ، وأشاعرة يحاولون أن يوفقوا بين السنة والعقل ، وروافض ، وكثيراً ما كان يحتدم النزاع بين المعتنقين لهذه المذاهب .

---

(١) ابن حنبل ص ٣٩٦

وقد حفظ لنا عبـــد القاهر صورة لبعض ألوان النشاط العلمي فى عصره ، فذكر لنا تصوُّر عصره لعلم البيان ،وإدراكه لقيمة النحو والشعر .

أما البيان ، ويقصد به عبد القاهر بلاغة القول التى تؤثر فى السامعين والقارئين ، فيصف عبد القاهر مكانته ، وما أصيب به من التصوُّر الفاسد فى عصره ، فيقول : « إنك لاترى علما هو أرسخ أصلا ، وأبسق فرعاً ، وأحلى جنًى ، وأعذب وردا ، وأكرم نتاجاً ، وأنور سراجاً ، من علم البيان ، الذى لولاه لم تر لساناً يحوك الوشى ، ويصوغ الحلىّ ، ويلفظ الدُّر ، وينفث السحر ، ويقرى[1] الشهد ، ويُريك بدائع من الزهر ، ويَجنيك الحلو اليانع من الثمر . . . إلى فوائد لايدركها الإحصاء ، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء ، الا أنك لن ترى على ذلك نوعا من العلم قد لقى من الضَّيم مالقيه ، ومنِى[2] من الحَيف[3] بما منى به ، ودخل على الناس من الغلط فى معناه مادخل عليهم فيه ، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة ، وظنون رديئة ، وركبهم فيه جهل عظيم ، وخطأ فاحش :

(١) يقرى الشهد : يجمعه .
(٢) منى : أصيب .
(٣) الحيف : الظلم .

ترى كثيراً منهم لايرى له معنى أكثر مما يرى للإشـارة بالرأس والعين ، وما تجده للخَطِّ والعُقَد[1] ، ... يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة ، فلا يعرف لها معنى سوى الاطناب فى القول ، وأن يكون المتكلم فى ذلك جهير الصوت ، جارى اللسان ، لا تعترضه لكنة[2] ، ولا تقف به حبسة ، وأن يستعمل اللفظ الغريب ، والكلمة الوحشية ؛ فإن استظهر للأمر ، وبالغ فى النظر ، فأن لا يلحن ؛ فيرفع فى موضع النَّصب ؛ أو يخطئ ؛فيجئ باللفظة على غير ماهى عليه فى الوضع اللغوى ، وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب . وجملة الأمر أنه لايرى النقص يدخل على صاحيه فى ذلك إلا من جهة نقصه فى علم اللغة ، لا يعلم أن ههنا دقائق وأسراراً طريق العلم بها الرويَّة والفكر ، ولطائف مستقاها العقل ، وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هدوا إليها ، ودلُّوا عليها ، وكشف لهم عنها ، ورُفعت الحُجب بينهم وبينها ، وأنهـا السبب فى أن عرضت المزيَّة فى الكلام ، ووجب أن يفضل بعضه بعضاً ، وأن يبعد الشأو[3] فى ذلك ، وتمتد الغاية ، ويعلو المرتقى ، ويعزَّ المطلب حتّى ينتهى الأمر إلى الاعجاز ، وإلى أن يخرج عن طوق البشر »[4] .

---

(١) أى التفاهم بنقد الأصابع .
(٢) اللكنة : العى وثقل اللسان .
(٣) الشأو : الأمد والغاية .
(٤) دلائل الاعجاز ص ٤ .

وعبد القاهر بذلك يصوّر مدى إدراك طائفة من أهل عصره للبلاغة ، وأنهم يقفون بها عند حد السلامة النّحوية اللغوية ، ولا يدركون أن لصياغة الكلام على نحو خاص أسراراً يجب أن يبحث عنهـا ، ودقائق ينبغى أن يوقف عليها ؛ ولذلك ندب عبد القاهر نفسه لكشف هذه الأسرار ، وبيان تلك الدقائق .

وهذه الطائفة — وأغلب الظن أنها طائفة الفقهاء — تقف من الشعر والنحو موقفاً عجباً ؛ لأنها « لمّا لم تعرف هذه الدقائق ، وهذه الخواص واللطائف ؛ لم تتعرض لها ، ولم تطلبها ؛ ثم عنّ لها بسوء الاتفاق رأى صار حِجازاً بينها وبين العلم بها ، وسدّاً دون أن تصل اليها ، وهو أن ساء اعتقادها فى الشعر الذى هو معدنها ، وعليه المعوّل فيها ؛ وفى علمِ الإعراب الذى هو لها كالناسب الذى ينميها إلى أصولها ، ويبيّن فاضلها من مفضولها ، فجعلت تظهر الزهد فى كل واحد من النوعين :

أما الشعر فخيل اليها أنه ليس فيه كثير طائل ، وأن ليس إلاّ مُلحة أو فكاهة ، أو بكاء منزل ، أو وصف طلل ، أو نعت ناقة أو جمل ، أو إسراف قول فى مدح أو هجاء ، وأنه ليس بشىء تمسّ الحاجة اليه فى صلاح دين أو دنيا .

وأما النحو فظنّته ضرباً من التكلف ، وباباً من التعسُّف ، وشيئاً لا يستند إلى أصل ، ولا يُعتد فيه على عقل ، وأنّ ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك مما تجده

فى المبادىء فهو فضل لا يجدى نفعاً ، ولا نحصل منه على فائدة ، وضربوا له المثل بالملح ... »[1] .

ففى عصر عبد القاهر وجدت طائفة من الناس تحقّر من الشعر ، وتزرى به ، ولا تراه شيئاً ذا قيمة ، كما تكتفى من أمر النحو بالأمور الظاهرة من ضبط أواخر الكلمات ، من غير نظر إلى الأسرار التى تستفاد من صلة الكلمات بعضها ببعض .

فتألم عبد القاهر من جهل هذه الطائفة بالنحو لا لأنهم ينكرون قيمة قواعد النحو ، أو لا يرون الحاجة ماسّة إلى معرفة هذه القواعد ، أو يبيحون الخطأ فى التعبير ، ولكنه يتألم من وقوفهم عند ظواهر الأشياء دون معرفة أسرارها ، كما سنبين ذلك فيما يلى .

وللرد على هؤلاء وأولئك ندب عبد القاهر نفسه ، وألّف كتبه ، وسوف نعرض الرد عليهم عند التحدث عن آرائه .

— ٥ —

ووجد الجرجانى طريقه إلى المؤلفين فى تاريخ النُّحاة ، بما ألّفه من كتب فى النحو ، فرأينا الوزير جمال الدين القفطى المتوفى سنة ست وأربعين وستمائة هجرية يترجم له فى كتابه : « إنباه الرواة على أنباه النُّحاة »[2] ، فيتحدث من أصله الفارسى ،

---

(١) دلائل الأعجاز ص ٦ .
(٢) جـ ٢ ، ص ١٨٨ .

ومدينته ، وعلومه التي أتقنها ، وأستاذه فى النحو ، ومكانته العلمية فى حياته ، وشيء عن أخلاقه ، ويصف بعض انتاجه ، ويروى بعض أشعاره .

ويختصر هذه الترجمة ابن مكتوم فى تلخيصه[1] .

كما يترجم له السيوطى بين النحاة أيضاً فى كتابه : بغية الوعاة[2] ، وكانت الترجمة موجزة لم يأت فيها بجديد سوى أن عبدالقاهر كان شافعياً أشعرياً ، وأورد له بيتين من الشعر .

ووجد طريقه إلى أن يؤرخ له بين رجال الشافعية ، فرأينا تاج الدين السبكى المتوفى سنة إحدى وسبعين وسبعمائة هجرية يترجم له فى كتابه[3] ، ولم يأت فى ترجمته بشىء جديد سوى مانقله من معجم السلفى عن ورعه وتقواه .

ووضع ابن قاضى شهبة ترجمة له فى طبقات الشافعية ، وهى الطبقات التى اختصرها احمد بن محمد الأسدى .

ووضع بين رجال الأدب ، فكتب عنه أبوالحسن على بن الحسن الباخرزى معاصره المتوفى سنة سبع وستين وأربعمائة هجرية فى كتابه : « دمية القصر »[4] ، وهو يثنى عليه ثناء جماً ، نقلنا بعضه فيما مضى ، ويجمع أكبر قدر معروف من شعره ، وهو مقدار ضئيل .

ويترجم له أبوالبركات عبدالرحمن بن محمد الأنبارى المتوفى سنة سبع وسبين وخمسمائة هجرية ، فى كتابه : « نزهة

---

(١) ص ١١٢ ، ١١٣

(٢) ص ٣١٠ .

(٣) طبقات الشافعية للسبكى ٣ : ٢٤٢ .

(٤) ص ١٥٧ .

الألباء فى طبقات الأدباء[1] » ، ويتحدث ابن الأنبارى عن مكانة عبد القاهر بين النحاة ، وعن أستاذه ، وعن تلميذه الفصيحى ، ويذكر بعض تصانيفه ، ويروى رأيه فى قول جرير :

تعدُّون عقر النِّيب أفضل مجدكم
بنى ضوطرَى ، لولا الكَميَّ المقنَّعا

وأن المراد به أبو الفرزدق غالب ؛ ... فكان جريراً يقول : انكم تفتخرون بعقر الإبل ، فما بالكم لاتفتخرون بمعاقرة الأبطال ، وقتل الكماة .

وبشرحه للفاتحة ، وحديثه الطويل فى إعجاز القرآن وضع بين طبقات المفسرين ؛ فرأينا محمد بن على الداودى من علماء القرن العاشر الهجرى يترجم له فى طبقاته[2] ، ولايكاد يأتى فى ترجمته بجديد إلاّ بثناء الأبيوردىّ عليه ، وأنه لم ير له شبيها فى النحو .

كما وجد سبيله إلى المؤرخين لعظماء الرجال ؛ فمحمد بن شاكر الكتبى المتوفى سنة أربع وستين وسبعمائة هجرية ، يترجم له فى كتابه : « فوات الوفيات[3] » ؛ ومحمد باقر الموسوى من علماء القرن التاسع الهجرى يؤرخ له فى كتابه : « روضات الجنات » [4] ؛ وابن العماد الحنبلى المتوفى سنة تسع وثمانين

---

(١) ص ٤٣٤ — ٤٣٦ .
(٢) طبقات المفسرين ص ١٤٠ ب .
(٣) جـ ١ . ص ٢٩٧ .
(٤) ص ٤٤٣ .

وألف هجرية ، يروى تاريخ حياته فى كتابه : « شذرات الذهب »[1] ؛ وهى تراجم لا تضيف كثيراً من المعلومات إلى ما سبق أن عرفناه عنه ، إلا أن صاحبى الفوات ، والروضات يرويان بعض شعر له ، لم يرو فى غيرهما وينقل الروضات عن بعض من أرخ له .

وهؤلاء الذين يعنون بذكر من مات فى كل عام من المشهورين ، يروون نبأ وفاته فى العام الذى مات فيه ، وهو سنة إحدى وسبعين وأربعمائة ، ويضيفون إلى ذلك النبأ تقديرهم للرجل ، وذكر بعض آثاره ، كما فعل ذلك : أبو محمد عبدالله اليافعى المكى المتوفى سنة ثمان وستين وسبعمائة هجرية فى كتابه : « مرآة الجنان وعبرة اليقظان »[2] ؛ ويوسف بن تغرى بردى الأتابكى فى كتابه : « النجوم الزاهرة »[3] .

أما صاحب كشف الظنون[4] فيعرف بآثار عبد القاهر ، وما كان لها من أثر فى التأليف عبر الأزمان ، ان كان لها ذلك الأثر .

تلك هى الأماكن التى احتلها عبد القاهر فى القديم ، أمَّا الدراسات التى عُنيت بعبد القاهر فى الحديث فمكانها بعد أن ندرس عبد القاهر فى هذا الكتاب .

---

(١) ج ٣ . ص ٣٤٠ .
(٢) ج ٣ . ص ١٠١ .
(٣) ج ٥ . ص ١٠٨ .
(٤) رقم ٨٢ ، ١٢٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٦٠٢ ، ١١٦٩ ، ١١٧٩ ، ١٧٦٩

ومما ينبغى أن يوجه إليه النظر أن تراجم الذين كتبوا عن عبدالقاهر كانت موجزة ، متشابهة ، تدل على أن حياة الرجل ليس فيها شيء بارز غريب ، وانما هى حياة وهبها صاحبها للدراسة والإنتاج .

وهذه بعض أقوال مؤرخيه فيه :

يقول السيوطى عنه : الامام المشهور أبوبكر ... كان من كبار أئمة العربية والبيان .

ويقول عنه ابن الأنبارى : كان من أكابر النحويين .

ويقول عنه السبكى : صار الإمام المشهور ، المقصود من جميع الجهات ، مع الدين المتين ، والورع والسكون .

وينقل عنه الداودى ذلك فى كتابه : « طبقات المفسرين » .

ويقول ابن قاضى شهبة : ان له فضيلة تامة فى النحو .

وينقل ابن العماد عنه ذلك الحكم فى كتاب « شذرات الذهب » .

ويقول عنه ابن شاكر الكتبي : كان من كبار أئمة العربية .

ويدعوه محمد باقر : الامام المشهور ، وينقل عن صاحب تلخيص الآثار أن عبدالقاهر كان فاضلا عارفا بعلم البيان ، له كتاب فى اعجاز القرآن فى غاية الحسن .

والباخرزى يرى أن الألسنة قد اتفقت على امامته .

وعبدالله اليافعى يرى فيه الإمام النحوى العلامة صاحب التصانيف المفيدة .

ويوسف بن تغرى بردى يقول عنه : عبد القاهر النحوى

اللغوى ، شيخ العربية فى زمانه ، كان إماما مفتناً ، انتهت إليه رياسة النحاة فى زمانه .

ويقول عنه الحافظ الذهبي فى تاريخه : « دول الإسلام » : « وفى سنة إحدى وسبعين وأربعمائة مات إمام النحاة أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى صاحب التصانيف »[1] .

وللوزير القفطى رأى فيه ، فبرغم أنه يعترف له بأنه عالم بالنحو والبلاغة ، وأنه تصدّر بجرجان ، وحثت إليه الرحال ، وصنّف التصانيف الجليلة ، ... ولم يزل ... يفيد الراحلين إليه ، والوافدين عليه إلى أن توفى — برغم ذلك يرى فى تأليفه ثُغراً من النقص والتقصير ، ويُرجع ذلك إلى ما كان فيه من ضيق الخلق ؛ فكان لا يستوفى الكلام على ما يذكره مع قدرته على ذلك ، وأنه لو شاء لأطال ؛ ويعيد سبب ذلك التقصير مرة ثانية إلى أن حياة عبد القاهر لم تكن حياة هانئة وادعة ؛ ولذلك ذمَّ الزمان وأهله ؛ إذ لم يجد راحة ممن جمع لهم وألّف .

وسوف نرى إلى أى مدى كان كلام القفطى صادقاً .

(١) مقدمة ناشر أسرار البلاغة ص (ز) .

آثاره

خلَّف عبد القاهر آثاراً كثيرة يمكن أن نرجعها إلى خمسة اتجاهات هي : النحو والصرف ، ثم البلاغة ، ثم تفسير بعض القرآن ، والعروض ، ومختارات من الشعر .

— ١ —

أما فى النحو والصرف :

فيظهر أنه أعجب أيَّما إعجاب بكتاب الإيضاح فى النحو ، الذى ألَّفه أبو على حسن بن أحمد الفارسى النحوى المتوفى سنة سبع وسبعين وثلاثمائة هجرية ، وهو كتاب متوسط مشتمل على مائة وستة وتسعين باباً ، منها مائة وستة وستون نحو ، والباقى إلى آخره تصريف[1] .

وكانت نتيجة هذا الإعجاب أن ألَّف عليه عبد القاهر أربعة كتب :

١ — أولها : شرح مبسوط فى نحو ثلاثين مجلداً سمَّاه : « المغنى »[2] .

---

(١) كشف الظنون نهر ٢١١ .
(٢) المرجع السابق نفسه ، وطبقات الشافعية ، وشذرات الذهب ، ومرآة الجنان ، ونزهة الألباء ، وطبقات المفسرين للداودى ، وفوات الوفيات .

٢ - وثانيهما : ملخص لهذا الشرح الطويل دعاه : « المقتصد » فى ثلاثة مجلدات[1] . كما ذكرت طبقات المفسرين للداودى ، ونزهة الألباء ، أو فى مجلد واحد كما ذكر كشف الظنون ، وربما كان مجلدا واحداً ضخماً يمكن تقسيمه ثلاثة أقسام .

ولم يعجب « المقتصد » صاحب « إنباه الرواة » فقد قال عنه « وهو مقتصد من مثله ، على ما سمَّاه ، لم يأت فى الإيضاح بشىء له مقدار » .

ويروى صاحب كشف الظنون أن كتاب المقتصد أوله : أحمد الله عزت قدرته ...

وأتم عبدالقاهر كتابه فى شهر رمضان سـنة أربع وخمسين وأربعمائة ، وكتبه بخطه ، وقرأه عليه من أوله إلى آخره قراءة ضبط وتحصيل أحمد بن محمد الشجرى[2] .

ومنهج عبدالقاهر فى الشرح أنه يأتى بنص كتاب الإيضاح كاملا فى الموضوع الذى يعالجه ، وبعد تمامه يكتب عبد القاهر شرحه . ويذكر عبد القاهر نص المؤلف مسبوقاً بكلمة : « قال صاحب الكتاب » ، وبعد تمام النص تأتى عبارة : « قال المفسر سابقة كلام عبد القاهر » .

٣ - وثالثها : كتاب « التكملة » ، ولم يذكره إلا الوزير

---

(١) من الجزء الثانى من كتاب المقتصد نسخة خطية بدار الكتب رقم (١١٠٣) نحو .

(٢) إنباه الرواة ٢ : ١٩٠ .

القفطى فى كتابه : « إنباه الرواة » ، وربما أراد بهذا الكتاب أن يضيف مسائل لم يذكرها صاحب الإيضاح ، ولعله أوردها مختصرة لأن « إنباه الرواة » يقول عن « التكملة » : إن عبد القاهر « لوشاء الأطال » .

٤ — ورابعها : كتاب سماه : « الإيجاز » ، اختصر فيه « الإيضاح » ، أورده له صاحب كشف الظنون[١] ، وذكر أن أوله هو « الحمد لله الذى تظاهرت علينا آلاؤه ... » .

وذلك يدلنا على مدى عناية عبد القاهر بهذا الكتاب .

ولم يكن عبدالقاهر بدعا فى هذه العناية ، فقد حظى كتاب « الإيضاح » بعناية كثيرين من النحاة ، وتجد فى كتاب كشف الظنون مظهر ذلك بذكر هؤلاء الذين وقفوا أنفسهم على شرح هذا الكتاب ، وكانوا عدداً كبيراً .

٥ — وله كتاب « الجمل » فى النحو ، يقول عنه كشف الظنون[٢] : « وهو مختصر يقال له : « الجرجانية » أيضاً ، على خمسة فصول : الأول فى المقدمات ، والثانى فى عوامل الأفعال ، والثالث فى عوامل الحروف ، والرابع فى عوامل الأسماء ، والخامس فى أشياء منفردة ، أوله : الحمد لله حمد الشاكرين.. »

وقد ظفر كتاب الجمل بتقدير كثير من أعيان النحاة ، فله شروح كثيرة ذكرها صاحب كشف الظنون ، منها شرح ابن السيد البطليوسى المتوفى سنة ٥٢١ هـ ، وشرح ابن الخشاب

---

(١) نهر ٢١١ .

(٢) نهر ٦٠٢ .

البغدادى النحوى المتوفى سنة ٥٦٧ هـ ، وشرح البلنسى المتوفى بمرسية سنة ٥٨٥ هـ ، وشرح ابن خروف المتوفى سنة ٦٠٩ هـ ، وشرح الشريشى المتوفى سنة ٦١٦ هـ ، وشروح ثلاثة لابن عصفور النحوى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، وشرح محمد بن على الغرناطى المتوفى سنة ٧١٥ هـ . وغير ذلك كثير يدل على مدى العناية التى نالها الكتاب فى المشرق وفى الأندلس .

٦ ـ وألف عبد القاهر نفسه شرحاً لكتاب الجمل ، سماه : « التلخيص »(١) . ويأخذ الوزير القفطى على مؤلف التلخيص أنه قد جرى فيه على عادته من الايجاز(٢) .

٧ ـ وكتاب الجمل نفسه شرح لمختصر فى النحو ألّفه عبد القاهر ، وسماه : « العوامل المائة فى النحو »(٣) ، قال عنه صاحب كشف الظنون(٤) : « وهو مشهور متداول » .

وظفر كتاب « العوامل » بعناية النحاة أيضاً ، فقد وضعت عليه شروح كثيرة ذكرت فى كشف الظنون .

وربما وجده محبّو اللغة العربية من الأتراك كتاباً سهلا موجزاً يمكن أن يمهد السبيل أمام الراغبين فى معرفة قواعد اللغة العربية ، فنظمه بالتركية محمد بن أحمد الداعى المعروف بصوفى زادة

---

(١) نزهة الألباء ص ٤٣٥ ، وطبقات المفسرين للداودى ص ٤١٠ ب .
(٢) أنباه الرواة ٢ : ١٨٨ .
(٣) منه نسخة مخطوطة بدار الكتب (برقم ٣١) لغة ، وأخرى (برقم ٧٨) لغة .
(٤) نهر ١١٧٩ .

الأدرنوى المتوفى سنة ١٠٢٤ هـ ، وترجمه إلى التركية أيضاً كمال الدين المدرس[١] .

وقد بدأ عبد القاهر هذه الرسالة القليلة الصفحات بقوله : « الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين ، وبعد فاعلم أنه لابد لكل طالب معرفة الإعراب من معرفة مائة شئ ؛ ستون منها تسمّى : عاملا ، وثلاثون منها تسمّى : معمولا ، وعشرة منها تسمّى : عملا وإعراباً ؛ فأبين لك بإذن الله تعالى هذه الثلاثة على طريق الايجاز فى ثلاثة أبواب : الباب الأول فى العامل ، الباب الثانى فى المعمول ، الباب الثالث فى الإعراب[٢] .

فمن العوامل مثلا حروف الجرّ ، والمعمول كنائب الفاعل والمبتدأ ، والاعراب حركة كالضمة ، وحرف كالألف فى المثنى ، وحذف ، كحذف النون من الفعل المضارع المجذوم .

٨ ــ وله كتاب « العمدة » فى التصريف[٣] .

٩ ــ وكتاب فى العروض[٤] .

---

(١) كشف الظنون نهر ١١٧٩ .

(٢) العوامل المائة ص ٢ .

(٣) كشف الظنون ، نهر ١١٦٩ ، وطبقات المفسرين للداودى ص ١٤٠ب

(٤) فوات الوفيات ٢ : ٢٩٧ .

١٠ — أما مختاراته من الشعر فكتاب وضعه فى « المختار من دواوين المتنبي والبحترى وأبى تمام » ، وهو كتاب اعتنى بنسخه وتصحيحه ومعارضته بالأصول وشرحه « عبدالعزيز الميمنى » بعليكرة ، بالهند .

ويقول ناشر المختار : « وهذا الاختيار لا أعرف أحداً يكون يعرفه ، أو يذكره فى عداد تآليف الشيخ »(١) . وهذا حق ، فان مصادر ترجمة حياته التى بين يدىَّ ليس فيها ذكر لهذا الكتاب ، وقد عثر الناشر عليه فى إحدى خزائن الكتب بالهند .

ويصدر عبد القاهر كتابه : « المختار » ، مبيِّنا ما اختاره من دواوين الشعراء ، وسرَّ هذا الاختيار ، إذ يقول : « هذا اختيار من دواوين المتنبي والبحترى وأبى تمَّام ، عمَدنا فيه لأشرف أجناس الشعر ، وأحقَّها أن يحفظ ويروَى ، ويوكَّل به الهِمم ، ويفرَّغ له البال ، وتُصرف إليه العناية ، ويقدَّم فى الدِّراية ، وتُعمَّر به الصدور ، ويستودع فى القلوب ، ويعدُّ للمذاكرة ، ويحصَّل للمحاضرة ، وذلك ما كان مثلاسائرا ومعنًى نادراً ، وحكمة وأدبا ، وقولا وفصلا ، ومنطقاً جزلا ،

---

(١) الطرائف الأدبية ص ١٩٨ .

وقد أخرجنا من ذلك من هذه الدواوين خيار الخيار ؛ وماهو كوسائط العقود ، وأناسيِّ العيون ، وكسبيكة الذَّهب ، وكالطِّراز المُذهَّب [1] . وبدأنا بشعر المتنبي ؛ لأن أمثاله أسْيَرُ ؛ ومعانيه فيها أغزر ، ومعارفه فى الحكم والآداب أكثر [2] » .

وكان عبدالقاهر على مذهب أستاذه القاضي أبي الحسن عليّ ابن عبد العزيز الجرجانى فى تقديم أبى الطَّيِّب على الطَّائيَّيْن ، ثم تقديم البحترى على أبى تمَّام [3] .

ولذلك جرى فى عرض مختاراته على هذا الترتيب .

ولا يقف عبدالقاهر عند ايراد بيت الحكمة بل يورد مايكتنفها وإن لم يكن حكمة ، بل مقدمة لهذه الحكمة .

وأحياناً يكون المختار كله حكما [4] .

وقد يأتى بشعر المدح الذى يصوِّر مثلا عليا يحسن أن يقتدى بها ؛ بل قد يختار رثاء يدلُّ على هذه المثل ، وربما اختار من شعر الهجاء ما يمثل رذيلة ينبغى ألا تكون .

وعبد القاهر قد يختار من القصيدة بيتاً واحداً ، أو اثنين ، أو ثلاثة . وأقصى ما وصل إليه احتياره ثمانية عشر بيتا ، هى آخر قصيدة اختارها لأبى تمام ، وأوَّلها :

---

(١) الطراز : علم الثوب . والمذهب : المطلى بالذهب .

(٢) الطرائف الأدبية ص ٢٠١ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٤) راجع ص ٢٠٨ و ٢١٠ .

أميلوا العيسَ تنفُخ فى بُرَاها

إلى قمَرِ النَّدامى والندّيّ[1]

ولا يلتزم عبد القاهر عرض أبيات المعنى الواحد جملة ، بل إنَّه فى أحيان كثيرة يختار بعض الأبيات التى لا تتناسب مع ما يسبقها ، أو يلحقها ؛ وارجع إلى الأبيات من قصيدة المتنبى : « أهمُّ بشىء ... »[2] ؛ لترى هذه الفجوات بين المعانى .

وعذر عبد القاهر أنه يختار بعض أبيات القصيدة ، فتحدث هذه الفجوات .

والمعيب ما اختاره من قصيدة رثاء المتوكل ؛ فقد اختار منها بيتين لا يتّصل أحدهما بصاحبه ، وهما :

وهل أرتجِى أن يطلب الدَّم واتِرٌ

يدَ الدهر ، والموتُور بالدم واتره[3]

مُقَلِّبُ آراء تُخَافُ أناتُهُ

إذا الأخرق العجلان خيفت بوادره[4]

فان البيت الأول يذم المنتصر بن المتوكل ، وينعى عليه أنه اشترك فى قتل أبيه ، ولذلك لا يرجو الشاعر أن يأخذ أحد بثأر المتوكل ما دام طالب الثأر هو المقترف للجرم . أما البيت الثانى

---

(١) الطرائف ص ٣٠٣ . والخطاب فى (أميلو) للشعرا ٦ . والعيس : الابل البيض . والبرى : جمع برة ، وهى : حلقة تجعل فى أنف البعير .

(٢) الطرائف الأدبية ص ٢٠٧ .

(٣) الواتر : من له ثأر . والموتور : من عليه ثأر ، ويد الدهر : أبد الدهر

(٤) الطرائف الأدبية ص ٢٥٥ . وديوان البحترى ص ٤٥ و ٤٦ . والأخرق : الأحمق . والبوادر : جمع بادرة ، وهى : ما يبدر من حدتك فى الغضب من قول أو فعل .

فيتحدث عن المعتز بالله الذى يأمل الشاعر أن تردّ إليه أمور الخلافة ، فيأخذ بثأر أبيه ، فقبل هذا البيت يقول البحترىّ :

وإنى لأرجُو أن تُردّ أمورُكُمْ
إلى خلَف من شخصِه ، لا يغادره

وفى البيت الثانى المختار يصف هذا الخلف الذى يرجوه بأنه إنسان يقلِّب الأمور على وجوهها ، حتّى يصل إلى الصواب فيها ؛ وأنه لا يعاقب إلا بعد أناة ورويّة ، فى حين أن الأخرق العجلان ، وهو الناصر ، يُخشى ما يبدُر منه عند الغضب .

ومن ذلك يرى ما بين البيتين من تجاف ، كان ينبغى معه أن يأتى المختار بالبيت الذى يمكن أن يجمع بينهما .

ولناشر المختار رأى فيه إذ يقول : « وقد أمعنت النظر فى اختياره هذا ؛ فرأيته يغفل تارة ما هو أمثل يكثير مما اختاره وأثبته ؛ وبحسبك أنه ذهب عليه من شعر المتنبى مقطعة حكمة لا يعادلها شئ من حِكَم المتنبى فى سائر شعره : وهى :
صَحِب الناسُ قَبلنا ذا الزّمانا »

« إلى غيرها من أفذاذ الأبيات ، وأنصافها ، وقلائد شعره . غير أن مختاره لا يُضرب عنه صفحا ، ولا يُنبذ ظهريًّا ؛ فان فيه معنًى بديًّا ، أو وصفا طريا »[1] .

ونحن مع الأستاذ الميمنى فى تلك الملحوظة ، ولكنا نلتمس العذر لعبد القاهر إذا غاب عنه بعض ما كان ينبغى أن يورده فى

---

(١) الطرائف الأدبية ص ١٩٩ .

مختاراته ، وربما كان يريد أن يعود إلى الدواوين الثلاثة مرة أخرى ليقيِّد ما فاته تقييده . ونقرِّر أنه اختار من شعر هؤلاء الثلاثة صفحة من الشعر خالدة على وجه الزمان ، وان كان القارىء يشعـــر بهذه الانتقالات المفاجئـــة من ناحيـــة المعانى والقوافى .

* * *

وعبد القاهر يقف عند حدود الاختيار لا يتجاوزه إلا فى النادر الذى لا يكاد يذكر ، فنجده مرة عندما يورد قول البحترى .

ولابد من واش يُتاحُ على النَّوى
وقد يجلب الشيءَ البعيدَ جوالبُه [1]

يعلِّق قائلا : « المصراع الثانى منقول من شعر ، وهو :
وقد يجلب الشيء البعيد الجوالب »

أو يبيِّن المراد من الضمير فى قول أبى تمام :

هو الزَّور يُجفى ، والمعاشر يجتوى
وذو الإلف يقلى ، والجديد يرقَّع [2]
له منظرٌ فى العين أبيض ناصعٌ
ولكنه فى القلبِ أسوَد أسفَعُ [3]

(١) المرجع السابق ص ٢٣٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٨٩ . والزور : الزائر . واجتواه : كرهه . ويقلى : يبغض .
(٣) الأسفع : شديد السواد .

ونحنُ نرَجّيه على الكُره والرِّضَا
وأنف الفتى من وجهه ، وهو أجدع [1]

فيقول : « هو ضمير الشَّيب ، وقد تقدم فى قوله :
« لا نسيِنُّها من شَيب رأسى أجزَع » .

أو يشرح المعنى ، كما فعل عندما أورد بيت أبى تمام :

كشفت قناع الشِّعر عن حر وجهه
وطيَّرتُه عن وكره ، وهو واقع

فيقول : « وقوله : كشفت قناع الشعر : يقول : أنا الذى أريتُ الناس كيف ينبغى أن يقال الشعر ، وأبديت لهم صورته الخاصة به ؛ وأنا الذى قلت ماسار فى البلاد ، وكان مايقوله غيرى لا يسير عنه ، ويكون كالطير الواقع فى وكره . وعبارة أخرى يقول : كان الشعر كصورة من دونها القناع يحجبها عن الأبصار ، فرفعت أنا القناع [2] » .

وعندما أورد قوله :

كأن العهد عن عُفر لدينا وان كان التَّلاقى عن تلاق

شرح فقال : يقال : لقيته عن عُفْر ، أى بعد شهر ونحوه [3]

وكذلك فعل عندما اختار قوله :

قوم إذا وعدوا أو أوعدوا غَمَروا
صِـــدقاً ذوائب ما قالوا بما فعـــلوا

---

(١) الأجدع : المقطوع .
(٢) الطرائف الأدبية ص ٢٩١ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٩٣ .

إذا قال : « ذؤابة كل شيء أعلاه ، أى غمروا قولهم : حتّى استغرقوه بأفعالهم . كأنه يريد أنّ فعلهم يفضل قولهم ، ويزيد عليه » . وينسب ذلك إلى المصدر الذى رواه عنـــه فيقول : قال الآمدى فى كتاب الموازنة بين الطّائيين[1] »

كما يعلّق على بيت أبى تمَّام :

ان الأمير بلاك فى أحواله

فرآك أهْزعه غـَداة نضاله [2]

فيقول : « الأهزع : أشدُّ السهام ، وعليه يعتمد الرّامى ؛ وفى الجمهرة : الأهزع آخر سهم يبقى مع الرامى فى الكنانة ، وهو أفضل سهامه ؛ لأنه يريد أن يدّخره لشديدة ، فيقال : « ما بقى من سهامه إلاّ أهزع » ، ولا يكادون يقولون : بقى معه أهزع ؛ فأكثر ما يستعمل فى النّفى[3] » .

وقد يشرح كلمة ، كما فعل عندما أورد بيت أبى تمام :

ان الذى خلق الخلائق قاتـَها

أقواتـَها ، لتصرُّف الأحْراس

فشرح الأحراس بقوله : جمع حـَرس ، وهو الدهر [4] .

وربما عقد موازنة بين معنيين كما فعل عندما أورد بيت أبى تمَّام :

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) بلاك : اختبرك . وناضله نضالا : باراه فى الرمى .
(٣) الطرائف الأدبية ص ٢٩٥ .
(٤) الطرائف الأدبية ص ٢٨٨ .

اذا ما أغاروا ، فاحتووا مال معشر
أغارت عليهم ، فاحتوته الصنائعُ [1]

فقال : هذا البيت مثل قول أبي تمَّام أيضاً فى المعنى :

الى سالِب الجبَّار بيضة ملكه
وآمِله غاد عليه ، فسالِبُه [2]

وعندما أورد قوله :

يَود وِداداً أنَّ أعضاء جسمه
اذا أنشدت ، شوقاً اليها ، مسامع

فقال : « مثل هذا البيت فى المعنى قول بعض المحدثين :

لى حبيب ، لو قيل ما تتمنَّى
ما تعدَّيته ، ولو بالمنون
أشتهى أن أحل فى كلِّ قلب
فأراهُ بكل لحظ العُيونِ

ثم ان الذى هو تفسير معنى قول أبى تمَّام قول الآخر :

غنَّت ، فلم تَبق فىَّ جارحةٌ
إلا تَمنَّيتُ أنَّها أذُن [3] »

وهى تعليقات قليلة كما رأينا .

وما اختاره عبد القاهر يمتاز كله بالسلاسة ، وجمال العبارة ولم يشذ عن ذلك إلا النَّادر كقوله :

---

(١) الصنائع : جمع صنيعة ، وهى : الاحسان .
(٢) الطرائف الأدبية ص ٢٩١ .
(٣) المرجع السابق نفسه .

فالمجد لا يرض بأن ترضى بأن
يرضى المُؤمِّل منك إلا بالرضا

وهو بيت يضربه البلاغيون مثـلا لشدة تماسك كلمات النص تماسكاً يجلب له الثقل ؛ فضلا عما يأتى به تكرير الكلمة من الملل .

وبعد فهذا المختار يدل على لون من ألوان الثقافة ، اغترف منه عبد القاهر ، فقد قرأ دواوين هؤلاء الشعراء الثلاثة الممتازين قراءة درس واستيعاب وتأمُّل ، واختار من شعرهم ما اختار ، وكان الناس يومئذ يجلُّون شعرهم ، ويرفعون من أمره .

— ٣ —

أما فى القرآنيات فله :

١١ — كتاب « شرح الفاتحة » فى مجلد[١] ، ولم يبق لنا الكتاب حتى نعرف أى نوع من أنواع التفسير قام به ، عندما شرح الفاتحة ، وهل طبَّق رأيه فى النظم ؟ ولم خصَّ الفاتحة بالشرح ؟

١٢ و ١٣ — وله شرحان على « إعجاز القرآن » ، أحدهما كبير سماه : المعتضد ، والآخر صغير .

---

(١) راجع شذرات الذهب ، وطبقات الشافعية للسبكى ، وطبقات المفسرين ، وفوات الوفيات .

أما كتاب « إعجاز القرآن » فمؤلفه : أبو عبد الله محمد ابن زيد الواسطى المتوفى سنة ست وثلاثمائة[1] .

وكان موضوع الإعجاز مما استرعى أنظار المؤلفين فكتبوا فيه الكتب الطويلة والقصيرة ، كما سنرى . وألَّف فيه عبد القاهر ، فمن ذلك :

١٤ — الرسالة الشافعية[2] فى الإعجاز .

وقد فصَّل عبد القاهر هدفه من هذه الرسالة إذ قال : « هذه جمل من القول فى بيان عجز العرب حين تحدوا إلى معارضة القرآن ، وإذعانهم وعلمهم أن الذى سمعوه فائت للقوى البشرية ، ومتجاوز للذى يتسع له ذَرعُ المخلوقين ، وفيما يتَّصل بذلك ممَّا له اختصاص بعلم أحوال الشعراء والبلغاء ومراتبهم ، وبعلم الأدب جملة »[3] .

وواضح من ذلك أن هدف الرسالة إنما هو إثبات عجز العرب عن معارضة القرآن ، وتقرير ذلك بكل ما يمكن من البراهين ، ودحض جميع ما يمكن أن يرد على ذلك من شُبَه .

وإذا كان الأمر كذلك فعلينا أن ننظر فى دلائل أحوالهم وأقوالهم حين تلى عليهم القرآن ، وملئت مسامعهم من المطالبة بأن يأتوا بمثله ، وتقريعهم بأنهم يعجزون عنه ، والقطع بأنهم لا يقدرون عليه .

---

(١) كشف الظنون نهر ١٢٠ . وراجع طبقات المفسرين ، وطبقات الشافعية

(٢) نشرتها دار المعارف ضمن مجموعة « ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن » حققها وعلق عليها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام .

(٣) ثلاث رسائل ص ١٠٧ .

ودلائل أحوالهم وأقوالهم تفصح بأنهم لم يشكُّو فى عجزهم وأن نفوسهم لم تحدثهم بأن لهم سبيلا إلى ذلك بأى وجه من الوجوه .

ويتعرض عبد القاهر لدحض شبهة لم أر غيره تعرض لها ، تلك هى شبهة الافراد بالعظمة البيانية فى عصر من العصور ، فلِم لا يكون الرسول من هؤلاء المنفرِّدين بعظمة البيان ؟ يقول عبد القاهر عارضاً الشبهة ودافعاً لها :

واعلم أن ها هنا بابا من التلبيس أنت تجده يدور فى أنفس قوم من الأشقياء ، وتراهم يومئون إليه ... ويستهوون الغرَّ الغبيَّ بذكره ؛ وهو قولهم : قدجرت العادة بأن يبقى فى الزمان من يفوت أهله ، حتى يسلِّموا له ، وحتى لا يطمع أحد فى مداناته ، وحتى ليقع الاجماع فيه أنَّه الفرد الذى لا ينازع ، ثم يذكرون امرأ القيس والشعراء الذين قدِّموا على من كان معهم فى أعصارهم ، وربما ذكروا الجاحظ وكل مذكور بأنه كان أفضل من كان فى عصره ؛ ولهم فى هذا الباب خبط وتخليط لا إلى غاية .

ويردُّ عبد القاهر عليهم بأنهم إنما أُتُوا من سوء تدبُّرهم لما يسمعون ، وتسرُّعهم إلى الاعتراض قبل العلم بالدليل ، وذلك أن الشرط فى المزيَّة الناقضة للعادة أن يبلغ الأمر فيها إلى حيث يبهر ويقهر ، حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة ، وتخرس الألسن عن دعوى المداناة ، وحتى لا تحدِّث نفس صاحبها بأن يتصدى ، ولا يجول فى خلد أن الاتيان بمثله يمكن ، وحتى

يكون يأسهم منه ، واحساسهم بالعجز عنه فى بعضه مثل ذلك فى كله[1] .

ويمضى عبد القاهر منكراً أنه كان فى وقت من الأوقات من بلغ أمره فى المزيَّة وفى العلوّ على أهل زمانه من تنقطع الأطماع عن معارضته ؛ فقد كان فى وقت امرئ القيس مثلا من يباريه ، ولا يتحاشى من أن يدَّعى الفضل عليه ، فقد رأى علقمة الفحل أنه أشعر منه . والأخبار تدل على خلاف لم يزل بين الناس فيه وفى غيره أىٌّ أشعَر ؟ ولم يستقر رأى الناس على تقديم شاعر استقراراً يرفع الشَّك .

فاذا ذُكر مَن تراخى زمانه عن زمان الرسول كالجاحظ وأشباهه ، أجيب بأن الشرط فى نقض العادة أن يعمّ الأزمان كلها ، وأمَّا تقدم واحد من أهل العصر سائرهم ، ففى معنى تقدُّم واحد من أهل مصر من الأمصار غيره ممن يضمُّه وايَّاه ذلك المصر ، وليس بأكثر من أن واحداً زاد على جماعة معدودين فى نوع من الأنواع ، فكان أعلمهم ، أو أكتبهم ، أو أشعرهم ، أو أحذقهم فى صنعة أو أبهرهم فى عمل من الأعمال ، وليس ذلك من الاعجاز فى شئ ؛ إنما المعجز ما علم أنه فوق قوى البشر وقدرهم[2] .

ويردُّ عبد القاهر على شبهة من زعم أن عجز العرب قد

---

(١) ثلاث رسائل ص ١١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٧ — ١٢٦ .

نشأ من أنهم لا يستطيعون النظم فى مثل معانى القرآن ، لا لأنهم لا يستطيعون مثل ذلك النظم ، ويوضح عبد القاهر تلك الشبهة توضيحاً مفصلا ، فيعرض رأيهم إذ يقولون : اننا قد علمنا من عادات الناس وطبائعهم أن الواحد منهم تواتيه العبارة فى صنف من المعانى ، ويمتنع عليه مثل تلك العبارة فى صنف آخر ؛ فلعل العجز نشأ من أنهم لا يستطيعون النظم فى مثل معانى القرآن .

ويقولون : انه لا يصح المطالبة إلا بما يمكن وجوده ، ونحن نعلم من حال المعانى أن الشاعر يسبق فى الكثير منها إلى عبارة نعلم ضرورة أنه لا يجىء فى ذلك المعنى إلا ما هو دونها ومنحط عنها ، حتى يقضى له بأنه قد غلب عليه ، واستبد به ، كما قضى الجاحظ لبشار فى قوله :

كأن مُثَار النَّقعِ فوق رءوسِنا
وأسيافنا ليل، تهاوى كَوَاكِبُهُ

فانه أنشد هذا البيت مع نظائره ، ثم قال : وهذا المعنى قد غلب عليه بشار .

ويروى عبد القاهر كثيراً من أبيات الشعر التى غلب أصحابها على معانيها [1] .

وكذلك السبيل فى المنثور من الكلام ؛ فانك قد تجد فيه

---

(١) ثلاث رسائل ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

فصولا تعلم أنه لن يستطاع فى معانيها مثلها ، فمن ذلك قول على بن أبى طالب : « قيمة كل امرئ مايحسنه » : وقول الحسن : « ما رأيت يقينا لاشك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من الموت » ؛ ولن تعدم ذلك إذا تأملت كلام البلغاء، ونظرت فى الرسائل ؛ بل ان الكتب المبتدأة الموضوعة فى العلوم المستخرجة نجد أربابها قد سبقوا فى فصول منهما إلى ضرب من اللفظ والنظم أعيا من بعدهم أن يطلبوا مثله ، أو يجيئوا بشبيه له ، فجعلوا لا يزيدون على أن يحفظوا تلك الفصول على وجوهها، ويرددوا ألفاظهم فيها على نظامها ، وكما هى .

ويبين عبد القاهر ما رتبوه على هذه المقدمة إذ يقولون : وإذا كان الأمر كذلك لم يمتنع أن يكون سبيل لفظ القرآن ونظمه هذا السبيل ، وأن يكون عجزهم عن أن يأتوا بمثله فى طريق العجز عما ذكرنا ومثلنا[1] .

ويرد عبد القاهر عليهم بأن تلك الشبهة يكون لها وجه إذا كان التحدى بأن يعبروا عن معانى القرآن أنفسها وبأعيانها بلفظ يشبه لفظه ، ونظم يوازى نظمه ، وهذا تقدير باطل ؛ فان التحدى كان إلى أن يجيئوا فى أى معنى شاءوا من المعانى ، بنظم يبلغ نظم القرآن فى الشرف ، أو يقرب منه . يدل على ذلك قوله تعالى : « قل : فأتوا بعشر سور مثله مفتريات »[2]

(١) المرجع السابق ص ٢٨

(٢) سورة هود ١١ : ١٣ .

أى مثله فى النظم ، وليكن المعنى مفترى ، فلم تُدعَوْا إلى المعنى ، ولكن إلى النظم .

ومن ذلك يتبين أن الشبهة قامت على قياس ما امتنعت فيه المعارضة من جهة ، وفى شئ مخصوص ، على ما امتنعت معارضته من الجهات كلها ، وفى الأشياء جميعها (١).

فنحن إذا وجدنا كاتباً قد سبق إلى معنى من المعانى فغلب عليه ، وبلغ فيه غاية كبرى من حسن النظم ، وجدنا كاتباً آخر يوازيه أو يزيد عليه فى معنى آخر ، وكذلك نجد الشاعر يسبق إلى معنى ، ويفضله أو يضاهيه شاعر آخر .

وينتقل عبد القاهر بعدئذ إلى الرد على القائلين بالصرفة ، وهو مذهب طائفة تزعم أن العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثل القرآن ، ولكن الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله ، لأنهم منحوا من الفصاحة منزلة كانوا عليها قبل نزول القرآن .

ويرى عبد القاهر ذلك رأياً لا سداد فيه ، فلو أنهم أدركوا أنهم صاروا عاجزين بعد أن كانوا قادرين ، لقالوا للرسول : إنا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئتنا به ، ولكنك قد سحرتنا ، وحلت بما جئت به بيننا وبين مقدرتنا على معارضته . وكان من الواجب أن يتذاكروا ذلك فيما بينهم ، وأن يشكوه بعضهم إلى بعض ، فيقولوا : ما لنا قد نقصنا فى قرائحنا ، وحدث كلول فى أذهاننا . ولكن لم يُرْوَ أن كان منهم قول فى هذا المعنى .

---

(١) ثلاث رسائل ص ١٢٩ .

ولو كان الإعجاز بالصَّرفة ما كان وجه التحدى أن يقول الرسول : إنى قد جئتكم بما لا تقـــدرون على مثله : ولو احتشدتم له ، ودعوتم الإنس والجن إلى نصرتكم فيه ؛ وإنما يقال : إنى أعطيت أن أحول بينكم وبين كلام كنتم تستطيعونه ، وأمنعكم إياه ، وأن أفحمكم على القول البليغ وما شاكل ذلك[1] :

ويقرر عبد القاهر فى فصل[2] أن القرآن معجز فى نفسه ، وأنه معجز فى كل زمان ، وأنه وحى من الله ، ليس شيئاً قد كان على سبيل الإلهام ، ويلقى فى نفس الإنسان ، يُهدى له من طريق الخاطر والهاجس الذى يهجس فى القلب : « فذلك مما يستعاذ بالله منه ؛ فإنه تطرق للإلحاد » .

ويشير عبد القاهر فى أثناء الرسالة إلى أن المعول عليه فى دليل الإعجاز على النظم[3] ، فيختم رسالته بأن علم الفصاحة المتعلق بهذا النظم ، وتمييز بعض الكلام من بعض ، ليس بالعلم الذى تستطيع أن تُفْهِمَه من شئت ومتى شئت ، بل لا بد أن تظفر بمن له طبع إذا أريته رأى ؛ لأن الأصل فى أمر الفصاحة هو سبْرُ النفوس واختبارها عندما تسمع النصوص الأدبية .

ولكن عبد القاهر يأسى عندما يرى أهل عصره لا يفطنون

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٣ — ١٣٦ .

(٢) ص ١٤٢ .

(٣) ص ١٢١ .

إلى نواحي الجمال فى العبارة ، وليس عندهم مقدرة على التفرقة بين النظمين ، بحيث يرون لأحدهما فضلا على الآخر .

« فليس الكلام إذا يمغن عنك ، ولا القول بنافع : ولا الحجة مسموعة ، حتى تجد من فيه عون لك ، ومن إذا أبى عليك أبى ذاك طبعه ، فرده إليك ، وفتح سمعه لك ، ورفع الحجاب بينه وبينك ... فاستبدل بالنفار أنساً ، وأراك من بعـد الإباء قبولاً »[1] .

لم تتعرض الرسالة الشافية إلا لأن القرآن قد أعجز العرب ، ولم تتعرض لتفصيل سبب الإعجاز ، ونعى على أهل عصره أن نفوسهم غير متفتحة لتذوق الجمال وإدراك أسراره ؛ ليت شعرى أوجد عبد القاهر ذلك الرجل الذى فتح له سمعه ، ورفع الحجاب بينه وبينه ؟ أو أن الرجل أراد أن يتمم فكرته فى بيان وجه إعجاز القرآن ، تاركاً فكرته للناس من بعده ، عسى أن يدرسها الراغبون فى معرفة وجه الإعجاز ، فألف لذلك :

١٥ — كتاب دلائل الإعجاز :

ففى هذا الكتاب يرد عبد القاهر على مذهب أصحاب الصّرفة أيضاً ، على نحو ما رد به عليهم فى الرسالة الشافية ، ويقرر مرة ثانية « أنه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن ، وعن أن يأتوا بمثله لأنه معجز فى نفسه ، لكن لأن أ دخل عليهم

---

(١) ثلاث رسائل ص ١٤٤ .

العجز عنه ، وصرفت هممهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله ، وكان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشئ قد كان يعلمه ... لكان ينبغى ألا يتعاظمهم ، ولا يكون منهم ما يدل على إكبارهم أمره ، وتعجبهم منه ، وعلى أنه قد بهرهم ، وعظم كل العظم عندهم ؛ ولكان التعجب للذى دخل من العجز عليهم ولما رأوه من تغير حالهم ، ومن أن حيل بينهم وبين شئ قد كان عليهم سهلا ، وأن سد دونه باب كان لهم مفتوحاً ، أرأيت لو أن نبياً قال لقومه : إن آيتى أن أضع يدى على رأسى هذه الساعة ، وتُمنعوا كلكم من أن تستطيعوا وضع أيديكم على رءوسكم ، وكان الأمر كما قال — مم يكون تعجب القوم ؟ أمن وضعه يده على رأسه ؟ أم من عجزهم أن يضعوا أيديهم على رءوسهم[1] ؟ » .

يرفض عبد القاهر فى قوة مذهب الصَّرفة ، ويقرر فى قوة أيضاً أن القرآن كان معجزاً لبلاغته وفصاحته ؛ فإن الله قد جعل معجزة كل نبي فيما كان أغلب على الذين بعث فيهم ، وفيما كانوا يتباهون به ؛ وكانت عوامهم تعظم به خواصهم ، ولم يكن ذلك فى عهد رسول الله إلا البلاغة والبيان والتصرف فى وجوه النظم[2] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٩٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٥ .

ويعد عبد القاهر مذهب الصَّرفة مذهبا لا اعتداد به، فيقرر أن العقلاء قد اتفقوا على أن الوصف الذى به تناهى القرآن إلى حد عجز عنه المخلوقون هو الفصاحة والبلاغة [1] .

ويمضى عبد القاهر فى كتابه : « دلائل الإعجاز » شارحا فيه معنى الفصاحة والبلاغة . وله فى معناهما وجهة نظر ، شرحها ، وطبق عليها ، وسوف نعرض فكرته ، وتقدم ما أورده لتأكيدها من الحجج والبراهين .

وبرغم أن الكتاب معنون بدلائل الإعجاز لم نجد فيه علاجاً طويلا لآيات القرآن ، واتخاذها الأساسى فى تطبيق فكرته ، وكنا ننتظر منه أن يجعل القرآن هو المحور لبيان الفصاحة والبلاغة ، وتناهى بلاغته إلى أن تصل إلى درجة الإعجاز ، وإن ذلك ليفتح بابا للموازنات بين القرآن وغيره من الكلام البليغ نتبين فيها سمو التعبير القرآنى ، وهو السبب الذى دعا عبدالقاهر إلى إنشاء كتابه .

لم يتخذ عبد القاهر القرآن الأساس الأول لبيـــان البلاغة والإعجاز ، بل هو يقف أحيانا عند الاستشهاد بالآية القرآنية يبين بها قضيته كما استشهد بقوله سبحانه : « أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم ؟ » ، فقد قرر أن المتقدم بعد الهمزة هو مجال التقرير ، كما أنه مجال الاستفهام ، والآية دليل على ذلك ؛ « فلاشبهة فى أنهم لم يقولوا هذا لإبراهيم عليه السلام ، وهم

---

(١) المرجع السابق ص ٣٩٨ .

يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان ، ولكن أن يقر بأنه منه كان » ولذا قال هو عليه السلام فى الجواب : « بل فعله كبيرهم هذا » . ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب : فعلت ، أو لم أفعل[1] » .

وكذلك أورد الآيتين الكريمتين : « أفأصفاكم ربكم بالبنين ، واتخذ من الملائكة إناثاً ؟ إنكم لتقولون قولا عظيما » وقوله تعالى : « أصطفى البنات على البنين ؟ مالكم كيف تحكمون ؟ ! » لبيان أن الهمزة تأتى لإنكار أن يكون الفعل قد كان من أصله، وإذا قدم الإسم فى هذا صار الإنكار فى الفاعل[2] . وقل مثل ذلك فى الآيات التى وردت فى هذا الباب.

وعندما يقرر أنه قد يكون تقديم الفاعل مرادا به « أن تحقق على السامع أنه (أى للفاعل المتقدم) قد فعل ، وتمنعه من الشك فأنت لذلك تبدأ بذكره ، وتوقعه أولا ، ومن قبل أن تذكر الفعل فى نفسه ؛ لكى تباعده بذلك من الشبهة ، وتمنعه من الإنكار ، أو من أن يظن بك الغلط أو التزيّد »[3] — عندما يقرر ذلك ، يورد له أمثلة من الشعر والنثر كقول الشاعر :

هما يلبسان المجد أحسن لبسة
شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٨٩ .
(٣) المرجع السابق ص ٩٩ .

ويورد أمثلة من القرآن على ذلك ، كقوله تعالى : « واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً ، وهم يخلقون » وقوله عز وجل : « وإذا جاءوكم قالوا آمنا ، وقد دخلوا بالكفر ، وهم قد خرجوا به » .

ويقف عبد القاهر من أمثلة الشعر ومن القرآن موقفاً متشابها يعرض الفكرة ويوضحها فى الشعر والقرآن على السواء ، من غير أن يخص القرآن بتفصيل يبين به تفوقه وإعجازه[1] .

بل إنه قد يعلق على الشعر الرائع بقريب مما يعلق على آى القرآن ؛ فتراه عندما يورد قول البحترى :

قد طلبنا ؛ فلم نجد لك فى السؤ
دد ، والمجد ، والمكارم مِثلا

يقول : « المعنى : قد طلبنا لك مِثلا ، ثم حذف ؛ لأن ذكره فى الثانى يدل عليه ، ثم إن فى المجئ به كذلك من الحسن والمزية والروعة مالا يخفى ، ولو أنه قال : طلبنا لك فى السؤدد والمجد والمكارم مثلا ، فلم نجده — لم تر من هذا الحسن الذى تراه شيئاً وسبب ذلك أن الذى هو الأصل فى المدح ، والغرض بالحقيقة هو نفى الوجود عن المثل ؛ فأما الطلب فكان لشئ يذكر ؛ ليس عليه لغرض ، ويؤكد به أمره[2] » .

---

(١) اجع دلائل الاعجاز من ص ٩٩ — ١٠٤ .
(٢) المرجع السابق ص ١٢٩ .

وقريب من ذلك تعليقه على أن الذكر قد يكون أقوى من الإضمار فيقول : « ولهذا الذى ذكرنا من أن للتصريح عملا ، لا يكون مثل ذلك العمل للكتابة ، كان لإعادة اللفظ فى مثل قوله تعالى : « وبالحق أنزلناه ، وبالحق نزل » ، وقوله تعالى : « قل هو الله أحد ، الله الصمد » من الحسن والبهجة ، ومن الفخامة والنبل ما لا يخفى موضعه على بصير ؛ وكان لو ترك فيه الإظهار إلى الإضمار فقيل : وبالحق أنزلناه ، وبه نزل » . « وقل : هو الله أحد ، هو الصمد » ، عدمت الذى أنت واجده الآن[١].

بل ربما لم يعلق على الجمال الذى فى آى القرآن ، كما يعلق على الشعر ؛ فتراه مثلا لا يعلق على ما لضمير الشأن من الجمال عند ما يتصل بأن ، عندما يأتى بآيات القرآن ، مثل قوله تعالى : « إنه من يتّقِ ويَصْبر فإن الله لا يضيع أجرَ المحسنين » وغيرها مما أورده فى هذا المكان . ولكنه يعلق على أبيات من الشعر أوردها فى هـــذا الموضوع نفسه ، إذ يقول : « ومن لطيف ما جاء فى هذا الباب ونادره ما تجده فى آخر هذه الأبيات ، التى أنشدها الجاحظ لبعض الحجازيين :

إذا طمع يوماً عَرَانى قريته
كتائب يأس : كرها ، وطِرادها[٢]

(١) المرجع السابق ص ١٣١ .
(٢) قرى الضيف : أضافه . وكر : رجع إلى الوراء . والطراد : حمل الأقران بعضهم على بعض .

أكُدُّ ثِمَادى ، والمِيَاهُ كثيرةٌ
أعالج منها حَفْرها ، واكتدادها[1]

وأرضى بها من بحر آخر[2] ، إنه
هو الرِّىُّ أن ترضى النفوس ثمادها

ويأخذ عبد القاهر فى تفسـير قولى الشاعر ؛ « إنه هو الرى[3] » .

وفى باب « إن » و « إنما » يأتى صاحب الدلائل بأمثلة من الشعر وأمثلة من القرآن ، ولا يبين وجه تسامى القرآن وإعجازه ، بل يورد الأمثلة منهما على ما يأتى به من الأفكار[4] .

وفى بعض الأحيان يحلل الآية من القرآن ، ولكنه تحليل لا يشفى القلب ، ولا يصل إلى الأعماق . وخذ مثلا وقفته عند قوله سبحانه : « واشْتَعَلَ الرأسُ شَيْبًا » فانه يقول : فاذا قلنا فى لفظة « اشتعل » ... إنها فى أعلى المرتبة من الفصاحة لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها ، ولكن موصولا بها الرأس معرفة بالألف واللام ، ومقروناً إليهما الشيب منكراً منصوبا[5] .

---

(١) كد الشىء ، واكتده : نزعه بيده . والثماد : الماء القليل .
(٢) من بحر آخر : أى بلالا من بحر آخر .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٤٤ .
(٤) راجع دلائل الاعجاز من ص ٢٤٢ — ٢٧٤ .
(٥) دلائل الاعجاز ص ٣٠٩ .

وربما فصَّل بعض التفصيل ، كما فعل عندما وقف عند قوله تعالى : « وقيل : يا أرض ، ابلعي ماءك ، ويا سماء أقلعي ، وغيض الماء ، وقُضى الأمر ، واستوت على الجوديِّ ، وقيل: بُعداً للقوم الظالمين » ؛ إذ علَّق على بلاغتها ، فقال : « ... معلوم أن مبدأ العظمة فى أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ، ثم فى أن كان بيا دون « أى » ، « يا أيتها الأرض » ، ثم إضافة الماء إلى الكاف ، دون أن يقال : « ابلعي الماء » ؛ ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها ، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصُّها ، ثم أن قيل : « وغيض الماء » ، فجاء الفعل على صيغة « فُعِل » الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر آمر ، وقدرة قادر ، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى : « وقُضى الأمر » ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور ، وهو : « استوت عل الجودى » ، ثم إضمار السفينة قبل الذكر ، كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة « قيل » فى الخاتمة « بقيل » فى الفاتحة »[1] .

وهذه الإشارات التى نبَّه إليها عبد القاهر تحتاج إلى الشرح والتوضيح ، فلماذا كانت فصاحة اشتعل ، لأنها اتصلت بالرأس معرفا بأل ، ولماذا يفضل هنا التعريف بالألف واللام على تعريف الكلمة بالإضافة إلى ياء المتكلم ، بأن يقال : « اشتعل

---

(١) المرجع السابق ص ٣٦ - ٣٧ .

رأسى » ؛ ولِم فضل تنكير الشيب تعريفه ، وما سرُّ جمال التنكير فى الآية الكريمة ، وما سر جمال التعريف فى الرأس ؟

ولم يكن تفصيله بعض التفصيل فى الآية الثانية بشاف ولا بكاف ؛ فما السر فى أن مبدأ العظمة فى نداء الأرض وأمرها ، ثم فى أن كان النداء « بيا » دون أى ، إلى آخر ما أشار اليه من غير أن يبيِّن لما أشار اليه سراً .

وربما أطال وقفته متبيِّناً أسرار الجمال فى الآية الكريمة ، كتلك الوقفة التى وقفها أمام قوله سبحانه : « وجعلوا لله شركاء الجنَّ » إذ قال : « ليس بخاف أن لتقديم الشركاء حسنا وروعة ومأخذا من القلوب أنت لا تجد شيئاً منه ان أنت أخَّرت ، فقلت : « وجعلوا الجن شركاء لله » ، وأنك ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة ، والنظر الرائق ، والحسن الباهر ، إلى الشىء الغفل الذى لا تَحلى منه بكثير طائل ، ولا تصير النفس به إلى حاصل » .

« والسبب فى أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ، ومعنى جليلا ، لا سبيل إليه مع التأخير » :

« بيانه : أنا وإن كنَّا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجنَّ شركاء ، وعبدوهم مع الله تعالى ، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم ، فان تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى ، ويفيد معه معنى آخر ، وهو أنه ما كان ينبغى

أن يكون لله شريك لا من الجن ولا غير الجن ، وإذا أخر فقيل: جعلو الجن شركاء لله ، لم يفد ذلك ، ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله تعالى ، فأما إنكار أن يعبد مع الله غيره ، وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن فلا يكون فى اللفظ مع تأخير الشركاء دليل عليه » .

ويمضى عبد القاهر فى شرح ذلك (١) .

وإذا كان عبد القاهر لم يوازن بين ما جاء فى القرآن وما جاء فى الشعر ليبين مزية نظم القرآن ، فإنه يوازن بين الصورة التى نزل بها القرآن ، وبين الصورة الأخرى ، التى لم يجيء بها القرآن ، ليبين الفرق بين الصورتين فى الجمال والتأثير ، وإن لم يشرح ذلك الشرح الذى يبعث الراحة فى الصدور ، كما فعل ذلك فى قوله سبحانه : « يحسبون كل صيحة عليهم ، هم العدوُّ » ، وقوله : « ان وليّى الله الذى نزّل الكتاب ، وهو يتولّى الصالحين » ؛ وقوله : « وقالوا : أساطير الأولين اكتتبها ، فهى تُملى عليه بُكرة وأصيلا » ، « وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير ؛ فهم يُوزعون » (٢) فقد علق عليها بقوله : « فانه لا يخفى على من له ذوق أنه لوجيء فى ذلك بالفعل غير مبنىٌّ على الاسم فقيل : انّ وليّىَ الله الذى نزل الكتاب ،

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢١ – ٢٢٢ .

(٢) يوزعون : يلهمون .

ويتولّى الصالحين ، واكتتبها ، فتملى عليه ؛ وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير ؛ فيوزعون ، لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى ، والمعنى قد زال عن صورته والحال التى ينبغى أن يكون عليها[1] » ؛ ويقف عبد القاهر عند هذا الحد ، ولا يبيِّن لماذا ينبو اللفظ عن المعنى ، ولماذا يزول المعنى عن صورته ، إذا حذف من الآيات هذا الضمير الذى بنى عليه الفعل .

وإذا كان عبد القاهر قد أكثر فى باب الفصل والوصل من الاستشهاد بآى القرآن الكريم فإنه لم يزد فيما جاء به منها عن حد الشرح التطبيقى على القواعد التى جاء بها فى هذا الباب ، كما شرح على هذا المنوال ما أورده من نصوص الشعر .

والقول الجملى أن عبد القاهر لم يخص آى القرآن التى جاء بها فى كتابه : دلائل الإعجاز ، بما لم يأت به فى نصوص الشعر التى جاء بها فى الكتاب نفسه ، أفليس ذلك مما يعدُّ نقصاً فى منهج عبد القاهر ، وانحرافا بالكتاب عن الهدف الذى قصد إليه المؤلف يوم أنشأ هذا الكتاب ؟

إن المؤلف لم يزد على أن بيّن أن القرآن جاء على المنهج السديد من الأداء ، كما جاءت أبيات من الشعر منطبقة على هذا النهج السديد أيضا ، فبم امتاز القرآن على غيره من الكلام حتى صار معجزا لا يدانيه سواه . وكان واجب عبد القاهر أن

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٩٩ .

يجعل ذلك هدفه الذى لا يحيد عنه ، ويصل اليه حينا بالشرح وأحيانا بالموازنة .

* * *

وعبد القاهر يؤمن بأن البلاغة مظهرها الشّعر ، « الذى هو ديوان العرب ، وعنوان الأدب ، الذى لا يُشكّ أنه كان ميدان القوم إذا تجارَوا فى الفصاحة والبيان ، وتنازعوا فيهما قصب الرِّهان »[1] ، وعلى من يريد أن يعرف وجه إعجاز القرآن أن « يبحث عن العلل ، التى بها كان التباين فى الفضل ، وزاد بعض الشعر على بعض »[2] ، ولذلك كان يرى هذا الذى يكره الشعر ، ويصدّ عنه « صادًّا عن أن تعرف حجة الله تعالى » .

تستنبط مظاهر البلاغة من الشعر ، ولذلك أكثر عبد القاهر من الاستشهاد به ، ورأى قبل أن يورده حججاً وشواهد أن يردّ على أولئك الذين زهدوا فى رواية الشعر وحفظه ، وذمُّوا الأشتغال به ، فوجد أن من كان هذا رأيه لا يخلو من أمور : « أحدها : أن يكون رفضه له وذمُّه إياه من أجل ما يجده فيه من هَزل ، أو سُخف ، وهجاء ، وسبٍّ ، وكذب وباطل ، على الجملة ، والثانى : أن يذمُّه : لأنه موزون مقفًّى ، ويرى

(١) دلائل الاعجاز ص ٧ .
(٢) المرجع السابق نفسه .

هذا بمجرده عيباً يقتضى الزهد فيه ، والتنزه عنه ؛ والثالث : أن يتعلق بأحـــوال الشعراء ، وأنها غير جميلة فى الأكثر ، ويقول : قد ذُمُّوا فى التنزيل » .

تلك هى الوجوه التى يمكن أن يُذمَّ من أجلها الشعر ؛ ويمضى عبد القاهر فى تفنيدها وجهاً وجهاً :

ويعجب عبد القاهر أن ينظر إلى الشعر من ناحية هزله ؛ « فكيف وضع من الشعر عنـــدك ، أنك وجدت فيه الباطل والكذب وبعض ما لا يحسَن ، ولم يرفعه فى نفسك ولم يوجب له المحبة من قلبك ، إن كان فيه الحق والصدق والحكمة وفصل الخطاب ؛ وأن كان مجنى ثمر العقول والألباب ، . . . والذى قيَّد على الناس المعانى الشريفة ، وأفادهم الفوائد الجليلة ، وترسَّل بين الماضى والغابر ، ينقل مكارم الأخلاق إلى الولد عن الوالد ، ويؤدِّى ودائع الشرف عن الغائب إلى الشاهد ، حتى ترى به آثار الماضين ، مخلَّدة فى الباقين ، وعقول الأولين ، مردودة فى الآخرين ، وترى لكل من رام الآدب ، وابتغى الشرف ، وطلب محاسن القول والفعل ، مناراً مرفوعاً ، وعلَماً منصوباً ... وتجد فيه للنَّائى عن طلب المآثر ، والزاهِد فى اكتساب المحامد ، داعياً ومحرِّضاً ، وباعثاً ومحضِّضاً ... فلو كنت ممن ينصف كان فى بعض ذلك ما يغير هذا الرأى منك ، وما يحـــدوك على رواية الشعر وطلبه ، ويمنعك أن تعيبه أو تعيبَ به »[1] .

(١) المرجع السابق ص ١٢ .

ويمضى عبد القاهر مبيناً موقف الرسول من الشعر بما يؤيد وجهة نظره [1].

أما الوجه الثانى فيرد عليه صاحب الدلائل بأنه « إن زعم أنه ذم الشعر من حيث هو موزون مقفّى ... فقد أبعد ، وقال قولا لا يعرف له معنى ، وخالف العلماء فى قولهم : إنما الشعر كلام ؛ فحسنه حسن ، وقبيحه قبيح »[2] .

ويتعلق بذلك منع أن يكون الرسول شاعراً ، إذ يقول سبحانه : « وما علّمناه الشعر ، وما ينبغى له » ، ويجيب عبد القاهر على ذلك بأنه « ينبغى أن يعلم أن ليس المنع فى ذلك منع تنزيه وكراهية ، بل سبيل الوزن فى منعه عليه السلام إياه سبيل الخطّ ، حين جعل عليه السلام لا يقرأ ، ولا يكتب ؛ فى أن لم يكن المنع من أجل كراهة كانت فى الخط ، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر ، والدلالة أقوى وأظهر »[3] .

ويرد على الوجه الثالث بأن التعلق بأحوال الشعراء ، وأنهم قد ذُمُّوا فى كتاب الله ، مما لا يرضى عاقل أن يجعله حجة فى ذم الشعر والمنع من حفظه وروايته ، والعلم بما فيه من بلاغة ، وما يختص به من أدب وحكمة ؛ لأنه يلزم على ذلك أن يعيب العلماء فى استشهادهم بشعر امرئ القيس وأشعار أهل الجاهلية فى تفسير القرآن ، وفى غريبه وغريب الحديث [4].

(١) راجع دلائل الاعجاز من ص ١٣ — ٢٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٠ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٢ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٣ .

اتخذ عبد القاهر الشعر مصدراً يستنبط منه فنون البلاغة ، وأكثر من ذلك تطبيقاً واستشهادا ، كما اتخذ القرآن مصـــدراً كذلك .

ولم يتخذ عبد القاهر النثر المأثور مصدراً من المصادر التى يستنبط منها قوانين البلاغة ، وإذا أراد أن يأتى بمثال من النثر لتوضيح القاعدة جاء بجملة عادية غير مأثورة تشرح مايريد .

ولعل خطته تلك ناشئة عن إيمانه بأن طبيعة الفن الشعرى تبرز فيها البلاغة المؤثرة أكثر مما تظهر فى النثر ، وأن الشعر هو الصورة الكاملة للبلاغة العربية ، فاتخذه المصدر لفنون هذه البلاغة .

وأغلب الظن أن كتاب « دلائل الإعجـــاز » هو الذى علق عليه القفطى بأنه دل على معرفته بأصول البلاغات ، ومجاز الإيجاز (١) ، وان كان القفطى سمَّى الكتاب : « إعجاز القرآن » .

١٦ — أسرار البلاغة :

وإلى جانب كتابه : دلائل الإعجاز الذى تحدث فيه عن بعض مظاهر البلاغة ، ألف كتاباً سماه : أسرار البلاغة ، تحدث فيه عن أبواب تعد من أهم أبواب البلاغة ، من تشبيه، واستعارة ومجاز ؛ وسوف نعرض آراءه فى ذلك بعد الحديث عن كتبه .

---

(١) انباه الرواة ٢ : ١٨٨ .

وبعد فأى الكتابين أسبق فى التأليف : كتاب دلائل الإعجاز أم أسرار البلاغة ؟

لقد حاول الأستاذ محمد خلف الله أحمد فى دراسته للمنزع النفسي فى بحث « أسرار البلاغة »[1] أن يعرف أى الكتابين سبق أخاه فى الوجود ، وانتهى به البحث الى ترجيح أن يكون « دلائل الإعجاز » أسبق من أسرار البلاغة » . ونحن من جانبنا نؤيد هذا الترجيح ، مضيفين إلى ماذكره من القرائن أنه عندما عرض للجناس والسجع فى كتابه : دلائل الإعجاز ، مبرهنا على أن الجمال فيهما لم يكن الأمر يرجع إلى اللفظ ، قال : « والقول فيما يحسن وفيما لا يحسن من التجنيس والسجع يطول ، ولم يكن غرضنا من ذكرهما شرح أمرهما[2] » : ثم رأينا عبدالقاهر فى أسرار البلاغة يعرض الجناس والسجع عرضاً مفصلا لهما ، وبخاصة التجنيس[3] ، فلو أنه ألف أسرار البلاغة قبل الدلائل لأشار إلى أنه قام بذلك فى موضع آخر .

وقرينة أخرى تؤيد هذا الترجيح ، تلك هى أنه فى فاتحة « أسرار البلاغة » قد أوجز النظرية التى جاء بها فى دلائل الإعجاز ، وهى نظريته فى النظم ، « وأن التباين فى الفضيلة ،

---

(١) من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده ص ٧٢ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٤٠٢ و ٤٠٣ .
(٣) أسرار البلاغة من ص ٤ — ١٧ .

والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة ، ليس بمجرد اللفظ ، كيف والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصـــا من التأليف ، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب ، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر ، أو فصل نثر ، فعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق ، وأبطلت نضده ونظامه ، الذى عليه بنى ... أخرجته من كمال البيان ، إلى مجال الهذيان ...[1] »

« وأما رجوع الاستحسان إلى اللفظ من غير شرك من المعنى فيه ، وكونه من أسبابه ودواعيه ، فلا يكاد يعدو نمطا واحد ، وهو أن تكون اللفظة مما يتعارفه الناس فى استعمالهم ، ويتداولونه فى زمانهم ، ولا يكون وحشيـــا غريبـــا ، أو عاميا سخيفا ...[2] »

تلك هى الفكرة التى أدار عليها عبد القاهر كل ما كتبه فى كتابه : « دلائل الإعجاز » ، كما سنبين ، أوجزها عندما بدأ يؤلف كتابه : « أسرار البلاغة » ؛ وكأنه ، بعد أن قررها ، ونفى عنها الشبهة فى كتاب الدلائل ، رأى أنها أصبحت من الثبات بحيث يجعلها مقدمة يبنى عليها أحكامه فى كتابه الجديد .

بل انه فى هذه الفاتحة لأسرار البلاغة يستعير بعض الأمثلة التى أوردها فى الدلائل ، ويكرر بعض العبارات .

من هذين الكتابين سوف نستقى آراء عبد القاهر البلاغية ،

---

(١) المرجع السابق ص ٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٣ .

وسنرجئ بيان اتجاهيهما ، ومدى اتصال أحدهما بصاحبه ، حتى حتى نفرغ من دراسة آرائه ، لأن هذه الدراسة ستساعدنا على ذلك :

١٧ — ولعبد القاهر مسائل منثورة أثبتها في مجلد ، هو « كالتذكرة[١] » له ، لم يستوف القول حق الاستيفاء في المسائل التي سطرها .

هكذا قال الوزير القفطي في « انباه الرواة » ، ولم يبين طبيعة المسائل التي سطرها عبد القاهر في هذه التذكرة ، ولعلها مما يرتبط باعجاز القرآن ، فقد أثبت هذه التذكرة ، بعد أن تحدث عن كتابه : « إعجاز القرآن » الذي رجحنا أنه كتاب « دلائل الإعجاز » ، والذي علق عليه صاحب « الانباه » بأنه دل على معرفة بأصول البلاغات ومجاز الإيجاز : فان الوزير القفطي قال بعد أن ذكر الكتابين : إعجاز القرآن ، والتذكرة : « ومع هذا كله ، فان كلامه وغوصه على جواهر هـذا النوع يدل على تبحره وكثرة اطلاعه » مما يدل على أن موضوع « التذكرة » يشبه موضوع « دلائل الإعجاز » .

وربما لم يستوف عبدالقاهر القول في المسائل التي سطرها ؛ لأنه كان يؤمل أن يعود إليها ؛ ليستوفي القول فيها ، وليتمم شرحها وتوضيحها ، ليعرضها بعد ذلك منسقة في نظام ، مرتبة في كتاب .

(١) انباة الرواة ٢ : ١٨٨ .

وربما كانت هذه « التذكرة » رءوس موضوعات ، وعناصر لهذه الموضوعات ؛ حتى لا تغيب عنه الموضوعات وعناصرها عندما يريد أن يكتب كتابا فصوله هذه الموضوعات .

١٨ ـ وله كتــاب « المفتاح » ، ذكره السبكي في « طبقات الشافعيــة » ، وابن العماد في « شذرات الذهب » والداودي في « طبقات المفسرين » ، وصاحب «كشف الظنون » ، ولم يبين واحد من هؤلاء موضوع هذا الكتاب ,

شــــــعره

ولعبد القاهر شعر وصل إلينا بعضه فى مراجعه المختلفة ؛ ومنه يبـــدو أنه قال فى المدح ؛ كأبياته التى أنشأها فى نظام الملك ، وكالشعر الذى أشار إليه فى بيتين هجا بهما قوماً لم يقدروا مديحه لهم [1] ، ولم يصل إلينا ذلك الشعر ، كما لم يصل إلينا ذلك المدح الذى لم ينل تقديراً أيضاً ؛ فقال يهدد من مدحهم :

لا تأمَنِ النَّفثة [2] من شاعر
ما دام حيًّا ســــــالماً ناطقاً
فان من يَمْدحــكم كاذباً
يُحْسِنُ أن يهجوكم صــادقا

وقال فى الهجاء ، كهذه الأبيات الأربعة السابقة ، وهجائه لأهل عصره مما سبق أن أوردناه [3] .

وقال فى الشكوى ، وكان بيتاه :

كَبِّرْ على العِلْمِ ، لا تَرُمْهُ
ومِلْ إلى الجهــل ميلَ هائم

(١) راجع دمية القصر ص ١٥٧ و ص ١١ من هذا الكتاب .
(٢) نفث الجرح الدم : أظهره .
(٣) راجع ص ١٠ من هذا الكتاب ، و ص ١٥٧ من دمية القصر .

وعش حماراً تَعِشْ سعيدا
فالسَّعْدُ فى طالع البَهائم

أشهر ما قاله من الشعر[1] وهما من شكوى الزمان ؛ كما أن له شعراً آخر شاكياً سبق أن أوردناه[2] .

وقال فى الحكمة ، وقد ذكرنا ما له فى هذا الباب ، ونحن نتحدث عن مذهبه فى تخير الأصدقاء[3] ، كما أنه يقول :

نُسرُّ بالحولِ إذا ما انقضى[4]
وفى تقضِّيه تقضينا

وهو يأخذ ذلك من قول الشاعر :

يَسُرُّ المرءُ ما ذهب اللَّيالى
وكان ذهابُهُنَّ له ذَهَابَا

وأعجب عبد القاهر بفكرته التى فصلها فى كتابه : « دلائل الإعجاز » ، من أن أسرار البلاغة تعود إلى معانى النحو ، فنظم هذه الفكرة ، متحديا أن تكون البلاغة غير ما فصله ، فقال :

إنى أقول مقالا لستُ أخفيه
ولست أرهب خصما إن بدا فيه
ما من سبيل إلى إثبات معجزة
فى النَّظم إلا بما أصبحت أبديه

---

(١) راجع ص ٩ من هذا الكتاب .
(٢) راجع ص ١٠ من هذا الكتاب .
(٣) راجع ص ١٤ و ١٥ من هذا الكتاب .
(٤) فوات الوفيات ١ : ٢٩٨ .

فما لنظم كلام أنت ناظمه
معنى سوى حُكم اعراب تُزجيه[1]

اسم يرى ، وهو أصل للكلام ؛ فما
يتم من دونه قصد لمنشيه

وآخر هو يعطيك الزيادة فى
ما أنت تثبته ، أو أنت تنفيه

تفسير ذلك أن الأصل مبتدأ
تلقى له خبراً من بعد تثنيه

وفاعل مسند ، فِعْل تقدمه
إليه يكسبه وصفاً ، ويعطيه

هذان أصلان ، لا تأتيك فائدة
من منطق لم يكونا من مبانيه

وما يزيدك من بعد التمام فما
سلطت فعلا عليه فى تَعَدِّيه

هذى قوانين يلقَى من تتبَّعها
ما يشبه البحر فيضاً من نواحيه

فلست تأتى إلى باب ، لتعلمه
الا انصرفت بعجز عن تقصِّيه[2]

(١) تزجيه : تسوقه .
(٢) التقصى : التتبع .

هذا كذاك ، وان كان الذين ترى
يرون أن المدى دان لباغيه[1]

ثم الذى هو قصدى أن يقال لهم
بما يجيب الفتى خصما يماريه[2]

يقول : من أين أن لا نظم يشبهه
وليس من منطق فى ذاك يحكيه

وقد علمنا بأن النظم ليس سوى
حكم من النحو نمضى فى توخيه[3]

لو نقب الأرض باغ غير ذاك له
معنى ، وصعَّد يعلو فى ترقيه[4]

ما عاد الا بخُسر فى تطلبه
ولا رأى غير غىٍّ فى تبغيه[5]

ونحن ما إن بثنا الفكر ننظر فى
أحكامه ، ونروِّى فى معانيه[6]

---

(١) المدى : الغاية . والدانى : القريب . والباغى : الطالب .

(٢) يماريه : يجادله .

(٣) توخى الشىء : تحراه ، وتعمد طلبه .

(٤) صعد : رقى .

(٥) الغى : الضلال . وتبغى الشىء : ابتغاه : طلبه .

(٦) نروى : نفكر .

كانت حقائق يلقى العلم مشتركا
بهـا ، وكلاً تراه نافذاً فيـه
فليس معرفة من دون معرفة
فى كل ما أنت من باب تسميه
ترى تصرفهم فى الكل مطّردا
يجرونه باقتدار فى مجـاريه
فما الذى زاد فى هذا الذى عرفوا
حتى غدا العجز يهمى سيل واديه[1]
قولوا ، والا فأصغوا للبيان تروا
كالصبح منبلجاً فى عين رائيه[2]

وعبد القاهر هنا يمزج النظم بالشعر ؛ فهو ناظم عندما أوجز فكرته فى سر الإعجاز ، وأنه يسبق عن النظم ، وهو شاعر عندما يتحدى الخصم ، أو يطلب إليه أن يصغى إلى شرحه وبيانه .

وهو يبدأ كلمته بأنه سيعلن رأيه ، لا يخاف أن يعارضه الخصم فيه ، إذ هو يرى أنه لاسبيل إلى بيان إعجاز القرآن بنظمه ؛ إلا يذكر معانى النحو الذى انتهجه الكلام ، وتفسير حكم الاعراب فى تركيب جمله .

ذلك أن الكلام يتكون من اسم هو محور الحديث الذى لايتم بدونه معنى ، ومن اسم آخر يكمل المعنى باثبـاته أو

(١) همى الماء : سال ، وجرى بكثرة .
(٢) المدخل فى دلائل الاعجاز ص ٧ . ومنبلج : واضح ظاهر .

نفيه ، وعندئذ تتكون الجملة من مبتدأ وخبر . أو من فعل يتقدم فاعلا يكتسب بهذا الفعل وصفاً .

والمبتدأ والخبر ، والفعل والفاعل ، أصل تكوين الجملة ، ولا يتم كلام إلا بهما ، وما زاد على ذلك فناشئ عن فعل متعد يتجه إليه .

إن دراسة هذه الصلات تفضى إلى بحار من المعانى ، لايكاد يدخل الإنسان فى باب منها حتى يدرك عجزه عن تقصى مافيه من ألوان العجائب .

هذا حق لامرية فيه ، وان كان الناس يظنون ذلك أمراً يسير المنال .

ويعلن عبد القاهر أن هدفه من ذلك إنما هو المقدرة على اقناع الخصم المجادل الذى يتساءل عن السبب الذى جعل القرآن فريداً فى نظمه ، ولا يستطيع كلام أن يشبهه فى سموه .

ان النظم ليس سوى حكم من أحكام النحو ، فلو رام انسان أن يلتمس للنظم معنى غير ذلك لآب خاسرا ، واجداً من الظلم أن يتطلب شيئاً آخر فى معنى النظم .

وأنت إذا أنعمت النظر فى أحكام النحو وجدتها حقائق يشترك فى العلم بها دارسو النحو جميعاً ، ووجدتهم ماهرين فى تطبيق قواعده ، ولكن شيئاً قد فاتهم ، عجزوا عن ادراكه

عجزاً بيناً ؛ فما هو ذلك الشئ الذى عجزوا عنـــه ؟ عليهم أن يوضحوه ، ويكشفوا عنه ؛ أو فعليهم أن يستمعوا إلى عبدالقاهر وهو يقص عليهم نبأه واضحاً بينا للناظرين .

وهنا يبدأ عبد القاهر فى إيضاح ماخفى أمره عليهم فى كتابه : « دلائل الإعجاز » .

ذلك كل ما ورثناه تقريباً من شعر عبد القاهر ونظمه ، وهو مقدار قليل ، عبر به عن بعض ماجاش بصدره من عاطفة أو انفعال .

وذلك الشعر لا يضعه حتى بين متوسطى الشعراء ، فهو غير رفيع فى أسلوبه ، ولا طريف فى معناه ، ولا رائع فى خياله .

وإذا كنت ترى فيه بعض المحسنات البديعية ، وبخاصة الجناس ، كما بين (هائم) و (البهائم) وبين (عَرف) و (عُرف) مثلا — فانك تجده يستوحى بعض معانيه ممن سبقه من الشعراء كما رأينا فى بيت الحكمة ، وربما كان بيتاه :

لا يوحشنَّك انهـــم ما ارتاحوا
مما جـــلاه عليهم المـــداح
فهم كقوم عُـلِّقَت بازائهـــم
بيض المرائى ، والوجوه قبـــاح

مستوحى معناهما من هـــذا البيت الذى أورده فى باب التشبيه وهو :

إنى وتزيينى بمدحى معشرا
كَمُعَلِّق دُرًّا على خنزير[1]

وعبد القاهر مثل يدلنا على أن النـــاقد البصير ليس من الضرورى أن يكون منتجاً قديرا . ولولا مكانة عبدالقاهر العلمية ماعنى مؤرخوه بأن يحفظوا له هذا الإنتاج من الشعر اليسير .

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٧٤ .

بلاغة عبد القاهر

أغلب الظن أن عبدالقاهر لم يأت بجديد في النحو والصرف والعروض ، على الرغم من أن بعض مؤرخيه يطلق عليه لقب « إمام النحاة » ، فانه قد استحق هذا اللقب باحاطته بقواعد النحو ومسائله ، ولكنه لم يزد فيه على أن شرح أو اختصر ؛ وربما يكون قد استحق هـــذا اللقب بما استطاع أن يستنبطه من قواعد النحو مما صار من أسس البلاغة ومسائل النقد .

ولكن الشيء الخالد من آثار عبد القاهر هو آراؤه البلاغية ؛ ولكي نقــدِّر هذه الآراء حق قدرها سنعنى بعرضها أولا ، ثم نعود إلى معرفة ماسُبق به منها ، وما كان له الفضل الأول فيه ؛ وبعدئذ ندرس أثر عبد القاهر فيمن جاء بعده من رجال البلاغة ، وفيما انتهت إليه صورة البلاغة ، كما انتقلت إلينا في هذا العصر الحديث .

ولمَّا كان إعجاز القرآن من الدوافع الأولى التي حفزته إلى معرفة أسرار البلاغة كان من الواجب أن نعرض رأيه في هذا الإعجاز ، قبل عرض آرائه البلاغية .

اعجاز القرآن

برهن عبد القاهر فى رسالته الشافية برهنة تاريخية على أن العرب قد عجزوا عن الإتيان بمثل هذا القرآن[1]؛ ولم يعجبه رأى من قال: انهم عجزوا؛ لأن الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله؛ فحال بينهم وبين بلاغة كانوا قديرين عليها قبل أن ينزل القرآن[2]. بل رأى أن القائل بهذا الرأى «معاند يعدُّ الرجوع عن باطل قد اعتقده عجزا، والثبات عليه من بعد لزوم الحجَّة جَلَدا، ومن وضع نفسه فى هذه المنزلة كان قد باعدها من الإنسانيَّة[3]».

أما وجه إعجاز القرآن عند عبد القاهر فبلاغته[4] فحسب، وتكمن هذه البلاغة فى نظم القرآن على هذا الأسلوب الذى نزل به؛ لا فى ألفاظه منفردة عن هذا النظم الذى جاء به[5]، ولا فى أن عبارة القرآن قد جاءت على ضرب من الوزن يعجز

---

(١) راجع ص ٤٤ من هذا الكتاب.
(٢) راجع ص ٤٩ من هذا الكتاب.
(٣) دلائل الاعجاز ص ٤٠٥.
(٤) راجع ص ٥٣ من هذا الكتاب.
(٥) دلائل الاعجاز ص ٢٩٤ و ٢٩٥.

الخلق عن أن يأتوا بمثله [1]، ولا فى الجريان والسهولة وسلامته من أن تلتقى فيه حروف تثقل على اللسان [2]، ولا لأوزان الكلمات، ولا للفواصل فى أواخر الآيات [3] ولا لما فى القرآن من استعارة وكناية ومجاز [4].

وبرهن عبدالقاهر على رأيه بأن الله سبحانه قال: «قُل: لَئِنِ اجتَمَعَتِ الإنْسُ والجِنُّ على أنْ يَأتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرآنِ لايأتُونَ بِمِثْلِهِ »وقال: «قُل: فأتُوا بِعَشرِ سُوَرٍ مِثله» وقال: «بِسُورَةٍ مِن مِثلِه»؛ فهل يجوز أن يكون تعالى قد أمر نبيَّه بأن يتحدَّى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذى إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله؟ ولا بد من: «لا»؛ لأنهم إن قالوا: يجوز، أبطلوا التَّحدى، من حيث أن التحدى، كما لا يخفى، مطالبته بأن يأتوا بكلام على وصف، ولا تصحُّ المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلوما للمُطالَب ...»؛ «لأنه لا يصحُّ وصف الإنسان بأنه قد عجز عن شئ، حتى يريد ذلك الشئ، ويقصد إليه، ثم لايتأتى له. وليس يتصوَّر أن يقصد إلى شئ لايعلمه، وأن تكون منه إرادة لأمر لم يعلمه فى جملةولا تفصيل»

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٦٤.
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) المرجع السابق ص ٢٩٨.
(٤) المرجع السابق ص ٢٩٩.

« ثم إن هذا الوصف ينبغى أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن ، وأمراً لم يوجد فى غيره ، ولم يعرف قبل نزوله؛ وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه لايجوز أن يكون فى الكلم المفردة ؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدى إلى المحال ، وهو أن تكون الألفاظ المفردة ، التى هى أوضاع اللغة ، قد جدَّت فى مذاقة حروفها وأصدائها ، أوصاف لم تكن فيها قبل نزول القرآن ، وتكون قد اختصت فى أنفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها ان كانت متلوَّة فى القرآن ، ولا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن » .

« ولا يجوز أن يكون فى معانى الكلم المفردة التى هى لها بوضع اللغة ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون قد تجدَّد فى معنى الحمد، والرَّب ، ومعنى العالَمين ، والملك ، واليوم ، والدين ، وهكذا ، وصف لم يكن قبل نزول القرآن ، وهذا مالوكان ههنا شئ أبعد من المحال وأشنع لكان إياه » .

« ولا يجوز أن يكون هذا الوصف فى تركيب الحركات والسَّكنات ؛ حتى كأنهم تُحُدُّوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على توالیها فى زنة كلمات القرآن ... ؛ لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة فى : « إنَّا أعطيناك الجماهر ؛ فصلِّ لربِّك وجاهر — والطَّاحنات طحنا » .

« وكذلك الحكم ان زعم زاعم أن الوصف الذى تُحُدُّوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل ، كالذى تراه فى القرآن ؛ لأنه أيضاً ليس بأكثر من التعويل على مراعاة

وزن ، وإنما الفواصل فى الآى كالقوافى فى الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القوافى كيف هو ، فلو لم يكن التَّحدى إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافى ، لم يعوزهم ذلك ؟ ولم يتعذَّر عليهم ، وقد خيِّل إلى بعضهم — ان كانت الحكاية صحيحة — شئ من هذا ، حتى وضع على ما زعموا فصول الكلام ، أواخرها كأواخر الآى ، مثل يعلمون ويؤمنون وأشباه ذلك [1] » .

« وهكذا السبيل ان زعم زاعم أن الوصف المعجز هو الجريان والسهولة ، ثم يعنى بذلك سلامته من أن تلتقى فيه حروف تثقل على اللسان ؛ لأنه ليس بذلك يكون الكلام كلاماً ولا هو بالذى يتناهى أمره ان عُدَّ فى الفضيلة ، إلى أن يكون الأصل ، وإلى أن يكون المعوَّل عليه فى المفاضلة بين كلام وكلام ، كما به كان الشاعر مفلقاً ، والخطيب مصقعاً ، والكاتب بليغا [2] » .

« وما رأينا عاقلا جعل القرآن فصيحاً أو بليغاً بالا يكون فى حروفه ما يثقل على اللسان ؛ لأنه لو كان يصح ذلك لكان يجب أن يكون السوقى الساقط من الكلام ، والسفساف الردئ من الشعر فصيحا إذا خفَّت حروفه [3] » .

« واعلم أنَّا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما

(١) المرجع السابق ص ٢٩٤ — ٢٩٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٦٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٩٩ .

يثقل على اللسان داخلة فيما يوجب الفضيلة ، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز ، وإنما الذى ننكره ، ونُفَيِّل[1] رأى من يذهب إليه أن يجعله معجزاً به وحده ، ويجعله الأصل والعمدة »[2] .

« ولا يجوز لنا أن نعتدَّ فى شأننا هذا بأن يكون المتكلم قد استعمل من اللغتين فى الشئ ما يقال : إنه أفصحهما ، وبأن يكون قد تحفَّظ مما تخطئ فيه العامَّة ، ولا بأن يكون قداستعمل الغريب ؛ لأن العلم بجميع ذلك لايعدو أن يكون علما باللغة ، وبأنفس الكلم المفردة ، وبما طريقه طريق الحفظ ، دون مايستعان عليه بالنَّظر ، ويوصل إليه بأعمال الفكر »[3] .

« فإذا بطل أن يكون الوصف الذى أعجزهم من القرآن فى شئ مما عددناه ، لم يبق إلاأن يكون الإستعارة ، ولا يمكن أن نجعل الإستارة الأصل فى الإعجاز ، وأن يقصد إليها ؛ لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون الإعجاز فى آى معدودة فى مواضع من السور الطِّوال مخصوصة ، وإذا امتنع ذلك فيها لم يبق (أى الإعجاز) إلا أن يكون فى النَّظم والتأليف . . . . وإذا ثبت أنه فى النظم والتأليف ، وكنَّا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، أنَّا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا ، حتى نعلم للكلم المفردة سلكا ينظمها ،

---

(١) نفيل : نقبح ، ونخطىء .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٤٠١ .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٠٢ .

معاً وجاء يجمع شملها ويؤلِّفها ، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معانى النحو وأحكامه فيها طلبنا ماكل محال دونه »[1]

« وجملة الأمر أنا ما رأينا فى الدنيا عاقلا اطرح النَّظم ، والمحاسن التى هو السبب فيها من الإستعارة والكناية والتمثيل ، وضروب المجاز والإيجاز ، وصدَّ بوجهه عن جميعها ، وجعل الفضل كلَّه ، والمزيَّة أجمعها فى سلامة الحروف »[2].

« ومن هذا الذى يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان الذى بان لهم ، والأمر الذى بهرهم ، والهيبة التى ملأت صدورهم والروعة التى دخلت عليهم فأزعجتهم ، حتى قالوا : « إنَّ لهُ لحلاوة ، وان عليه لَطلاوة[3] ، وان أسفله لمغـــدق[4] وان أعـــلاهُ لمُثْمِر » : إنما كان لشئ راعهم من مواقع حركاته ، ومن ترتيب بينها وبين سكناته ، أو الفواصل فى آخر آياته ، ... وينبغى أن تكون موازنتهم بين بعض الآى وبين ماقاله الناس فى معناها ، كموازنتهم بين : « ولكُم فى القِصاص حَيَاة » وبين : قتل البعض أحيـــاءٌ للجميع » ــ خطأ منهم ؛ لأنَّا لا نعلم الحديث التَّحريك والتَّسكين ، وحديث الفاصـــلة مذهباً فى هذه الموازنة ، ولا نعلمهم أرادوا غير ما يريده الناس

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٤٠٣ .
(٣) الطلاوة : الحسن والبهجة .
(٤) أغدق المطر : كثر قطره .

إذا وازنوا بين كلام وكلام فى الفصاحة والبلاغة ، ودقة النظم وزيادة الفائدة [1] .

« فإن قيل : قولك : إلاَّ النظم (أى لم يبق وجه للإعجاز إلا النظم)[2] يقتضى إخراج ما فى القرآن من الإستعارة وضروب المجاز من جملة ماهو به معجز ، وذلك مالا مساغ له ، قيل : ليس الأمر كما ظننت ، بل ذلك يقتضى دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز ؛ وذلك لأن هذه المعانى التى هى : الإستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النَّظم ، وعنها يحدث ، وبها يكون ؛ لأنه لايتصور أن يدخل شئ منها فى الكلم ، وهى أفراد ، لم يُتَوَخ فيما بينها حكم من أحكام النحو ، فلا يُتَصَوَّر أن يكون هاهنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد أَلَّف مع غيره ... » [3] .

وأنت « تراهم على لسان واحد فى أن المجاز والإيجاز من الأركان فى أمر الإعجاز » .

ذلك رأى عبدالقاهر فى إعجاز القرآن ، أثبتناه بقلمه ،وجمعناه هنا من أرجاء كتابه : « الدلائل » .

وقد قلَّب عبد القاهر أمر الإعجاز على وجوهه ؛ فلم يعجبه رأى أولئك الذين يقولون بالصرفة ، ودحض قولهم ، لأنه

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٩٧ – ٢٩٨ .
(٢) راجع ص ٨٣ من هذا الكتاب .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٠٠ .

كان مؤمناً بأن القرآن معجز بنفسه ، وأسباب إعجازه كامنة فيه ؛ واقتنع بأن سبب إعجازه هو فصاحته وبلاغته الكامنة فى نظمه على هذا النحو الذى جاء به •

لم يؤمن بأن الإعجاز ناشئ من تخير مفرداته ؛ لأن هذه المفردات لم تكتسب شيئاً جديداً لم يكن لها من قبل أن توضع فى آيات للقرآن • ولم يتغير معناها عن المعنى الذى كانت تدل عليه قبل أن يستعملها القرآن الكريم .

ولا بأن الإعجاز فى أن كانت كلماته غير ثقيلة على اللسان ؛ لأن ذلك يوجب أن يكون العامى الساقط فصيحاً ، إذا خفت كلماته على اللسان ، ومع ذلك لا ينكر عبد القاهر أن خفة كلمات القرآن فضيلة لها شأن فى إعجازه ، وإن لم تكن وحدها مدار الإعجاز .

ولم يؤمن بأن الإعجاز ناشئ من أن كان للقرآن موسيقى تكونت من مواقع حركاته وسكناته ؛ لأن الوزن ليس من الفصاحة والبلاغة فى شئ ، والا وجب أن تكون القصيدتان بليغتين إذا اتفقتا فى الوزن . وربما توهم بعض الناس أن الوزن أساس الإعجاز ، فمضى ينشئ كلاماً على وزن القرآن ، كما فعل مسيلمة ، ودليل عبدالقاهر على أن الوزن ليس أساس الإعجاز أنهم يوازنون بين بعض آيات القرآن ونظيرها من كلام العرب، ولا يدخلون فى حساب هذه الموازنة الموسيقى والوزن.

ولم يؤمن كذلك بأن الإعجاز ناشئ عن هذه الفواصل التى

فى أواخر الآيات ، لأن العرب قد يرون على المجئ بالقوافى فى الشعر ، وليس ذلك بعسير عليهم ؛ وقد توهم بعضهم ذلك ، فمضى يعارض القرآن بجمل تنتهى بمثل فواصله .

ولم يؤمن بأن مصدر الإعجاز وحده كان فى الاستعارة والكناية وألوان المجاز التى تنثر هنا وهناك فى القرآن الكريم ؛ لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون الإعجاز فى آيات معدودة ، هى التى اشتملت على الاستعارة وما معها من كناية ومجاز .

ولم ينكر عبد القاهر أن الاستعارة ونظائرها من جملة ما القرآن به معجز ؛ لأنها من مقتضيات النظم كما سنرى .

وإذا بطل أن يكون شئ من ذلك سببا للإعجاز لم يبق سوى النظم مصدراً لهذا الإعجاز .

بذلك آمن عبدالقاهر ، فرأى أن البلاغة كامنة فى هذا النظم وألَّف كتابه : « دلائل الإعجاز » ، يكشف به عن سر النظم ، ويوضح وجوه دلالته ؛ إذ هو يرى أنه لايكفى فى معرفتك ببلاغة القرآن أن تعرف معرفة إجمالية أن النَّظم يفوق النَّظم ، والتأليف يفوق التأليف ، والنَّسج يفوق النَّسج ، والصِّياغة تفوق الصِّياغة ثُم يعظم الفضل ، وتكثُر المزية ، حتّى يفوق الشئ نظيره ؛ وحتّى تتفاوت القيم التفاوت الشديد ، كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً ، ويتقدم منه الشَّئُ الشَّئَ ، ثُم يزداد من

فضله ذلك ، ويترقى منزلة فوق منزلة ، حتى ينتهي إلى غاية تنقطع الأطماع دونها ، ويظهر العجز عن الوصول إليها [1]

هذه المعرفة الإجمالية لا تكفي ، وكذلك لا يكفي في علم الفصاحة أن تضع لها قياسا ما ، وأن تصفها وصفاً مجملا ، وتقول فيها قولا مرسلا ، بل لا تكون من معرفتها في شئ حتى تفصل القول ، وتضع اليد على الخصائص التي تكون في نظم الكلام ، وتعدها واحدة واحدة ، وتسميها وتصفها ، وتكون معرفتك بها معرفة الصانع الحاذق الذي يعرف كل خيط في النسيج ، وكل قطعة من القطع المنجورة في البـاب المؤلف من أجزاء دقيقة ، وكل آجرة من الآجرّ الذي في البناء البديع [2].

إن هذه المعرفة تحتاج إلى أناة وصبر ، ولكن ذوى العقول الراجحة يؤثرونها ؛ لأن بها تعرف حجة الله ، ويبعُد عن التقليد ، وهي إيثار العلم بتفسير المزايا والخصائص ، ماهي ، ومن أين كثرت كثرة عظيمة ، واتسعت اتساعاً مجاوزا لوسع الخلق وطاقة البشر ، وكيف تظهر في ألفاظ محصورة ، وكلمات معدودة ، إذا جاء بعضها في أثر بعض لطائفُ لا يحصرها العدد ولا ينتهي بها الأمد [3].

عبد القاهر إذن يُريد أن تُعرف خصائص النظم ، وأن تدرك تلك الخصائص في صورة واضحة متميزة ؛ لأنه يؤمن بأن : الجمال موضوعي

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٩ . (٢) المرجع السابق ص ٣٠ – ٣١ .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٣١ و ٣٣ .

فهو يرى أنه لابد لكل كلام تجـــده حسناً من أن يكون لهذا الحسن مصدر معلوم ، وعلة معقولة ، وأن يكون هناك سبيل إلى التعبير عنه ، ودليل على صحة ما ادعيته[1] . ويرى أن الإيمان بذلك يفتح بابا تطلع منه على فوائد جليلة ، ومعان شريفة ، ويجعلك على بينة من العلم ، فلا تقبل دعوى من غير برهان ، ولا تدلى بحكم بلا دليل ، ولا يسألك السائل عن حجة يردُّ بها على الخصم فى آية من كتاب الله تعالى فلا ينصرف عنك بما يقنعه ، ويكون كل ماتجده منك أن تحيله إلى نفسه ، وتقول له : إننى نظرت فرأيت فى الكلام فضلا ومزية ، ووجدت لذلك أريحية ؛ فعليك أن تنظر ؛ لتعرف كما عرفت ، وتراجع نفسك ، وتذوق ؛ لتجد مثل الذى وجدتُ ؛ وينتج من ذلك أنه إذا استطاع أن يصل كما وصلت ، فقد آمن بما آمنت ، والا تناكرتما ؛ وكان فى نظرك ضعيف التأمل ، سيئ الاستنباط فاسد الذوق ، وكنت فى نظره فاسد التخيل[2] .

إن الإيمان بوجود سبب للجمال يدفع الناقد إلى البحث عن هذا السبب حتى يهتدى إليه ، ولذا كان من الآفة الزعم

(١) المرجع السابق ص ٣٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٣ – ٣٤ .

بأنه لا سبيل إلى معرفة العلة فيما به كان الكلام الجميل جميلا ، « وأن ليس إلا أن تعلم أن هذا التقديم ، وهذا التنكير ، أو هذا العطف ، أو هذا الفصل حسن ، وأن له موقعاً فى النفس وحظاً من القبول ؛ فأما أن تعلم : لِمَ كان كذلك ؟ وما السبب ؟ فمما لا سبيل إليه ، ولا مطمع فى الاطلاع عليه ؛ فالإنسان بتوانيه ، والكسل فيه ، فى حكم من قال ذلك[1] ».

ويعلم عبد القاهر أن الناقد أحياناً لا يستطيع أن يصل إلى معرفة السبب الذى جعل الكلام جميلا ، ولكنه لا يرى ذلك وسيلة لليأس من الوصول إليه ، ويدعو إلى أن يتخذ المرء مايعرف وسيلة إلى ما لا يعرف ، وأن يبذل الجهد للوصول إلى هذه المعرفة ، مؤمناً بأن كثيراً من هذه الأسباب لم يهتد إليه السابقون ، وأن فى استطاعة اللاحقين أن يهتدوا إليه[2] .

يقول عبد القاهر : « واعلم أنه ليس إذا لم يمكن معرفةالكل وجب ترك النظر فى الكل ؛ وأنّ تعرُّف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه ، وإن قل ، فتجعله شاهدا فيما لم تعرف — أحرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك ، وتأخذها عن الفهم والتفهم ، وتعودها الكسل والهوينى » .

« قال الجاحظ : وكلام كثير قد جرى على ألسنة الناس وله

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(٢) أسس النقد الأدبى عند العرب ص ٩١ .

مضرة شـــديدة ، وثمرة مرة ؛ فمن أضرّ ذلك قولهم : لم يدع الأول للآخر شيئاً ؛ قال : فلو أن علماء كل عصر منذ جرت هذه الكلمة فى أسماعهم تركوا الاستنباط لما لم ينته إليهم عمن قبلهم لرأيت العلم مختلا[1] » .

ولما كان الجمال موضوعيا لم يقبـــل عبدالقاهر إلا أن تطرد القاعدة الجمالية فى كل مكان ، وفى كل حال ، فلا يصح أن يكون سبب الجمال سبباً فى موضع ، وغير سبب فى موضع ، فمن الخطأ مثلا أن يقسم الأمر فى تقديم الشئ وتأخيره قسمين ، فيجعل مفيداً فى بعض الكلام ، وغير مفيد فى بعض ، وأن يعلل تارة بالعناية ، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب ، حتى تلين لهذا قوافيه ، ولذاك سجعه ، ذلك لأنه من البعيد أن يكون فى جمـــلة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى ، فمتى ثبت فى تقديم المفعول فى كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك العادة مع التأخير ، فقد وجد أن تكون تلك قضيـــة فى كل شئ وكل حال[2] .

ومن ذلك نرى أن عبدالقاهر يؤمن بأن للجمال أســـباباً تجعل الشئ جميلا ، وأن من الممكن الوصول إلى معرفة هذه الأسباب .

ويرى أن ذلك يفتح الباب أمام النـــاقدين ، لكى ينقبوا

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢٦ .
(٢) المرجع السابق ص ٨٦ .

جاهدين عن طرق الجمال ووسائله ، وينشطوا إلى تسجيل ظواهر الحسن وعلله ، فتنشط لذلك عقولهم وأذواقهم ، ويستطيعوا أن يقنعوا سائلهم بما يحكمون به على النصوص من الجمال أو القبح ، وبدون هذا التعليل ينصرف السائل غير مقتنع بما يسمعه من الأحكام ؛ لأنه لاجدوى من أن يخبره الناقد أنه أحس فى العبارة بجمال ، وأن على السامع أن يجتهد ، حتى يصل إلى ما وصل إليه الناقد ؛ وأن نتيجة هذه الإحالة فقدان الثقة بينهما .

إن الإيمان بموضوعية الجمال يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام النقاد ، على العكس مما لو اكتفينا بذكر أن فى العبارة ، جمالا من غير أن نحاول معرفة أسبابه ، ولا أن نبينها للسائلين ففى ذلك كسل عقلى ذميم .

ولذا كان من الخطر على دراسة البلاغة الاقتناع بأنه لا وسيلة إلى معرفة أسباب الجمال ، أو وصفها وصفاً إجمالياً ؛ بل لا بد من معرفة الخصائص ، ووضع اليد عليها ، وتسميتها واحدة واحدة ؛ فإذا لم يستطع الناقد أن يعرف بعضها ، فعليه أن يجتهد حتى يصل إلى معرفته ، مؤمناً بأن السابقين تركوا للاحقين كثيراً من الأمور عليهم أن يجدُّوا للوصول إليها .

وإذا اهتدى الناقد إلى سبب للجمال فليؤمن بأنه مطرد فى كل مكان من القول ، لأنه من غير المعقول أن يكون الشئ له أثر فى موضع وليس له أثر فى موضع آخر . والإيمان بذلك يدعو إلى وضع القواعد التى تتخذ مقاييس للجمال .

وعلى أساس من هذا الإيمان مضى عبد القـــاهر في كتابيه يتلمس الأسباب والمظاهر ؛ ليجعل منها مقاييس مطردة ، وليثبت بكل ما يستطيع من قوة أنه من واجب الناقد أن يعلل لكل ما يقوله من الأحكام ؛ ولذلك نراه معنياً في كل موضع من كتابيه بأن يستنبط القوانين ، أو يضع شبه القوانين ؛ ليستعان بها على فهم الجزئيات ، وإدراك الأمور التفصيلية ، ولتكون تنبيهاً للناقد بوجه نظره إلى ما في الكلام من وسائل الجمال[1] .

(١) أسرار البلاغة ص ٢٦٢ .

البلاغة والفصاحة

لما كان هدف الأديب إذا نطق أو كتب أن يخبر السامع أو القارئ بما يقصد إليه من الأغراض ، وأن ينقل إليهما ما يشعر به فى قرارة قلبه ، ويكشف لهما عما فى ضميره ، حتى يشعرا بما يشعر هو به ، وينفعلا كانفعاله[1] ـ كانت وسيلته إلى ذلك العبارة البليغة المؤثرة .

وليس هناك معنى الكلمات البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة وسائر ما يجرى مجراها ـ غير وصف الكلام بحسن الدلالة ، وتمامها ، « ثم تبرجها فى صورة هى أبهى وأزين ، وآنق وأعجب ، وأحق بأن تستولى على هوى النفس ، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب ، وأولى بأن تطلق لسان الحامد ، وتطيل رغم الحامد » .

« ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن يؤتى المعنى من الجهة التى هى أصح لتأديته ، ويختار له اللفظ الذى هو أخص به ، وأكشف عنه ، وأتم له ، وأحرى بأن يكسبه نبلا ، ويظهر فيه مزية[2] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٥ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

فالبلاغة عند عبدالقاهر هى حسن دلالة الكلام على معناه ، فى صورة بارعة من التعبير ، ولا وسيلة إلى ذلك إلا باختيار العبارة التى هى أشد اختصاصاً به ، وكشفا عنه ، وإظهاراً له فى مظهر فاضل نبيل .

وهنا يعالج عبد القاهر مشكلة نصب نفسه لها ، ووقف جزءاً كبيراً من كتابه على الحديث عنها ، تلك هى مشكلة اللفظ والمعنى ؛ وإلى أيهما ترجع البلاغة ؟

ويأخذ عبد القاهر فى الدليل على فكرته ، مقلباً الأمر على وجوهه ، موردا مايمكن أن يكون شبهة عليها ، أو رداً ، أو اعتراضاً .

وأول ما عالجه من ذلك فكرة اللفظ المفرد ؛ فرأى أنه ينبغى أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها فى التأليف ؛ لتؤدى فى الجملة معنى من المعانى ، فهل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل فى الدلالة ، بحيث تكون هذه أدل على معناها من تلك فى الدلالة على المعنى الذى وضعت له ؛ حتى يقال مثلا : ان كلمة « رجل» أدل على معناها ، من كلمة « جمل » فى دلالتها على معناها الذى وضعت له ؟ أو « يتصور فى الاسمين الموضوعين لشئ واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه ، وأبين كشفاً عن صورته من الآخر ؛ فيكون « الليث » مثلا أدل على السبع المعلوم من « الأسد » ... وهل يقع فى وهم ، وان جهد ، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم ، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة ،

وتلك غريبة وحشية ، أو أن تكون حروف هـذه أخف ، وامتزاجها أحسن ، ومما يكد اللسان وأبعد[1] » .

فالمفردات سواء لا فضل لإحداها على صاحبتها ما دامت منفردة إلا بأحد أمرين : أولهما : أن تكون واحدة منهما مستعملة ، والثانية غريبة وحشية ، وثانيهما : أن تكون واحدة أكثر خفة على اللسان من الأخرى . وفيما عدا هذين الأمرين لا تتفاضل المفردات .

وتظل المفردات سواء حتى تأخذ مكانها من النظم ؛ وعندئذ تصبح فى موضعها من العبارة أفضل من غيرها . وخذ لذلك مثلا كلمتى « قال » و « قيل » ؛ فانه لا فضل لأحداهما على صاحبتها ، وهما منفردتان ؛ فإذا دخلت « قيل » فى جملة : كقوله سبحانه : « وقِيلَ يا أرضُ ابلَعى مَاءَكِ صارت أفضل من « قال » فى هذا الموضع ؛ وذلك لأن معناه هو الملائم للمعنى الذى سيقت الآية لتأديته ؛ لأن الفاعل لما يُرَ كان البناء للمجهول أولى وأحق .

وهكذا لا تجد أحداً يقول : هذه اللفظة فصيحة الا وهو يعتبر مكانها من النَّظم ، وحسن ملاءمة معناها لمعنى جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها ، وهل قالوا : لفظة متمكنة ومقبولة وفى خلافه : قلقة ، ونابية ، ومستكرهة ، إلا وغرضهم يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفـاق بين هذه وتلك من جهـ

(١) المرجع السابق ص ٣٥ و ٣٦ .

معناهما ، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم ، وأن الأولى لم تقلق بالثانية فى معناها ، وأن السابقة لم تصلح أن ترتبط بالثانية فى مؤداها [1] .

وضرب عبدالقاهر مثلا لذلك يبين به أن الفضل إنما يعود إلى ارتباط الكلمات بعضها ببعض ، وإلى ما بين معانى بعضها وبعض من الاتصال والتلاؤم ، فأخذ آية من القرآن الكريم يريك بها صحة ما ادّعاه لكى تؤمن بما آمن به ، إذ قال : « وهل تشك إذا فكرت فى قوله تعالى : « وقِيلَ : يا أرضُ ، ابلعى ماءَكِ ، وياسَماءُ ، أقْلِعِى وغِيضَ المَاءُ ، وقُضِيَ الأمْرُ ، واسْتَوَتْ على الجُودِيّ ، وقِيلَ بُعداً لِلْقَوْمِ الظّالِمِين» فتجلى لك منها الإعجاز ، وبهرك الذى ترى وتسمع ، (هل تشك) أنك لم تجد ما وجدت من المزيَّة الظاهرة ، والفضيلة القاهرة ، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ، وان لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية ، والثالثة بالرابعة ، وهكذا إلى أن تستقريها إلى آخرها » .

« إن شككت فتأمل ، هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت ، لأدّت من الفصاحة ماتؤديه وهى فى مكانها من الآية » .

« قيل : ابلعى » ، واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها ، وإلى مابعدها ؛ وكذلك فاعتبر سائر مايليها » .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦ .

« وكيف بالشك فى ذلك ، ومعلوم أن مبدأ العظمة فى أن نوديت الأرض ، ثم أمِرت ، ثم فى أن كان النداء بيا ، دون أيٍّ ؛ نحو: « يأيتها الأرض ، ثم إضافة الماء ، إلى الكاف ، دون أن يقول : ابلعى الماء ، ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها ، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها ، ثم أن قيل : « وغيض الماء » ، فجاء الفعل على صيغة (فُعِل) الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر آمر ، وقدرة قادر ، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى : « وقُضِيَ الأمر » ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور ، وهو : « واستوت على الُجودِيِّ » ثم إضمار السفينة قبل الذكر ، كما هو شرط الفخامة ، والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة « قيل » فى الخاتمة « بقيل » فى الفاتحة » .

« أفترى لشئ من هذه الخصائص التى تملؤك بالإعجاز روعة ، وتحضرك عند تصوُّرها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها تعلُّقاً باللفظ من حيث هو صوت مسموع ، وحروف تتوالى فى النطق ؟ أم كل ذلك لما بين معانى الألفاظ من الاتساق العجيب »[1].

ويأتى عبدالقاهر ببرهان آخر على أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجرَّدة ، ولا من حيث هى كلم مفردة ، وإنما تثبت لها الفضيلة ، أو تنتفى عنها ، فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها ؛ ذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك فى موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك فى موضع آخر ، مثال ذلك

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٦ .

كلمة : « الأخدع » في قول الصِّمَّة بن عبد الله من شعراء الحماسة :

تلفَّتُّ نحو الحيِّ ، حتى وجدتُني
وجِعت من الإصغاء لِيتاً وأخدَعا[1]

وقول البحتري :

وإنِّي ، وإن بلَّغتني شرفَ الغِنى
وأعتقتَ من رقِّ المطامع أخدعي

فإنك تجد لها في هذين المكانين حسناً ؛ ولكنك إذا تأملت هذه الكلمة في بيت أبي تمام :

يادهر ، قوِّم أخدَعيكَ ، فقد
أضججْتَ هذا الأنامَ من خُرُقِك[2]

وجدت لها ثقلا على النفس ، وتكديراً للإحساس، أضعاف ما وجدته هناك من الخفَّة والبهجة والإيناس .

ومن ذلك كلمة « الشيء » ؛ فإنك تراها في موضع مقبولة حسنة ، وفي موضع آخر ضعيفة مستكرهة ، وإذا شئت أن تعرف ذلك فانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة :

وكم مَالِىءٍ عينَيه من شيءِ غيره
إذا راح نحو الجمْرة البِيضُ كالدُّمى[3]

---

(١) الليت : صفحة العنق . والأخدعان : عرقان في جانبي العنق قد خفيا وبطنـا .

(٢) الخرق بالضم : العنف ، والحمق ، والجهل .

(٣) يريد بشيء غيره : الحسان . والجمرة : الحصاة ؛ ورمى الجمرات في الحج . والدمى : جمع دمية ، وهي : الصورة فيها حمرة كالدم .

وإلى قول أبي حيّة :

إذا ما تقاضى المرء يومٌ وليلةٌ
تقاضاه شيء لا يَمَلُّ التَّقَاضيا

فانك تجد لها حسناً وحظاً موفوراً من القبول ، ثم انظر إليها فى بيت المتنبى :

لَو الفَلَك الدوَّار أبغضْتَ سعيَه
لَعَوَّقَهُ شيء عن الدَّورَانِ

فإنك تراها تقل وتضؤل ، بحسب شرفها وحسنها فى البيتين السابقين[1] .

هذان دليلان على ما أراد عبد القاهر اثباته من أن الكلمات المفردة لا تتفاضل فيما بينها إلا بالخِفة والإلف ، لأن الكلمة الثقيلة على اللسان كريهة فى كل موضع ، وكذلك الكلمة الوحشية .

ليست البلاغة إذن بعائدة إلى الألفاظ المفردة ؛ لأنها ليس مما يحدث التفاضل فيه ، وإنما يقع التفاضل إذا انتظمت هذه الكلمات فى سلك ، وانضم بعضها إلى بعض ، لأداء معنى يريده الأديب ، وتلك هى فكرة النظم التى أتعب عبد القاهر نفسه فى شرحها ، والتدليل عليها .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٨ .

فكرة النظم

يفرق عبد القاهر بين الحروف المنظومة والكلم المنظومة ؛ ذلك أن نظم الحروف هو تواليها فى النطق ؛ من غير أن يكون هذا النظم ناشئاً عن معنى اقتضاه ؛ فلا صلة بين الكلمة ومعناها ، ولم يقتف واضع اللغة رسماً عقلياً اقتضاه المعنى ؛ « فلو أن واضع اللغة كان قد قال : « ربض » مكان « ضرب » لما كان فى ذلك ما يؤدى إلى فساد » (١) .

وليس الأمر كذلك فى نظم الكلم ؛ لأنك تقتفى فى نظمها آثار المعانى ، وترتبها على حسب ترتيب المعانى فى النفس ؛ فهو نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وليس هو النظم الذى معناه ضم الشئ إلى الشئ كيف جاء واتفق ؛ وكذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحبير وما أشبه ذلك ، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض . حتى يكون لوضع كلٍ حيث وضع علة تقتضى كونه هناك ، وحتى لو وضع فى مكان غيره لم يصلح (٢)

(١) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

وإذا عرف هذا الفرق بين الحروف المنظومة والكلم المنظومة عرف أن ليس الغرض بنظم الكلام أن تتوالى ألفاظه فى النطق ، بل أن تتناسق دلالة الألفاظ ، وتتلاقى معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل (١) ؛ لأننا لا نشك فى أنه لا صلة للفظة بصاحبتها ، إذا أنت عزلت دلالتهما جانباً ، فالألفاظ من حيث هى ألفاظ لا تستحق أن تنظم على وجه دون وجه (٢) .

وواضح أن أخذ الكلمة مكانها فى العبارة ناشئ من ارتباط معناها بجارتها ، وأن ترتيبها ناشئ من ترتيب المعنى فى النفس .

ويورد عبد القاهر شُبَهاً على فكرته من أن النظم فى الألفاظ تابع لترتيب المعانى فى النفس .

فمن تلك الشُّبَه أن يُستبعد أن يُقال : هذا كلام قد نُظمت معانيه ؛ إذ العرف كأنه لم يجر بذلك .

ويجيب عبد القاهر على ذلك بأنهم ، وإن كانوا لم يستعملوا النظم فى المعانى ، قد استعملوا فيها ما هو بمعناه ونظير له ، وذلك قولهم : أنه يرتب المعانى فى نفسه ، ويبنى بعضها على بعض ؛ كما يقولون : يرتب الفروع على الأصول ، ويتبع المعنى المعنى ، ويلحق النظير بالنظير ؛ وأنهم قد استعاروا النسج والوشى ، والنقش والصياغة لنفس ما استعاروا له النظم ، ولا شك فى أن ذلك تشبيه وتمثيل يرجع إلى أمور

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ .

وأوصاف تتعلق بالمعانى دون الألفاظ ؛ فكذلك ينبغى أن يكون سبيل النظم ذلك السبيل[1] .

ويورد شبهة أخرى ، هى أن يدعى أن لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظى ، وتعديل مزاج الحروف ، حتى لا يتلاقى فى النطق حروف تثقل على اللسان ، كذلك أنشده الجاحظ من قول الشاعر :

وقَبْرُ حَــرْب بمكان قَفْــرُ
وليْسَ قُربَ قَبْرِ حَرْب قَبْرُ

والشطر الثانى من قول ابن يسير :

لم يَضِــرْها والحمــد لله شئ
وانثنت نحو عزفِ نفس ذهول[2]

قال الجاحظ : فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فإنك ستجد بعض ألفاظه تتبرأ من بعض ؛ ويزعم أن الكلام فى ذلك على طبقات : فمنه المتناهى فى الثقل ، المفرط فيه كالذى مضى ، ومنه ما هو أخف منه ، كقول أبى تمام :

كريمٌ متى أمدحه ، أمدحه والورى
معى ، وإذا ما لمتــه لمته وحــدى

ومنه ما يكون فيه بعض الكلفة على اللسان إلا أنه لا يبلغ

---

(١) المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) عزفت النفس عن الشيء عزفاً : انصرفت عنه . يريد أن آماله رجعت إلى صفة من صفات نفسه الذهول ، وتلك الصفة هي الانصراف عن الأمور ، وعدم المبـــالاة بها .

أن يعاب به صاحبه ، ويشهر أمره فى ذلك ، ويحفظ عليه . ويزعم أن الكلام إذا سلم من ذلك ، وصفا من شوبه[1] ، كان الفصيح المشاد[2] به، والمشار إليه ، وأن الصفاء أيضاً يكون على مراتب يعلو بعضها بعضاً ، وأن له غاية إذا انتهى إليها كان الإعجاز[3] .

لم يرق عبد القاهر هذا الرأى ، وسماه شبهة ضعيفة يتعلق بها من يقدم على القول من غير روية[4] .

والحق مع عبد القاهر فى أن الاستكراه الناشئ من ثقل فى حروف العبارة قليل فى كلام الأدباء ؛ لأنهم ينفرون منه بطبعهم ؛ ولأن الكلمات الثقيلة قد هجرها الأدباء أيضاً ، مما جعل البلاغيين يتوارثون الأمثلة التى بها ثقل فى حروف كلماتها (كالهعخع) وهو اسم لنبات ترعاه الماشية فى الصحراء ، وكهذه الأبيات التى أوردناها هنا أمثلة للثقل ، وذاك يدل على مقدار تفاهة شرط الخلو من الثقل لكى يكون الكلام بليغاً .

يؤمن عبد القاهر إيماناً لا يداخله ريب بأن فضيلة الكلام ترجع إلى معناه دون ألفاظه ، وأن هذه الألفاظ ليست إلا تابعة للمعانى ، وأن هذه الفضيلة « ليست لك حيث تسمع بأذنك ،

---

(١) الشوب : ما خلطته بغيره .
(٢) أشاد بذكره : رفعه بالثناء عليه .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٤٥ – ٤٦ .
(٤) المرجع السابق ص ٤٥ .

بل حيث تنظر بقلبك ، وتستعين بفكرك ، وتعمل رويّتك ، وتراجع عقلك ، وتستنجد فى الجملة فهمك[1]» .

ولكنه يرى القدماء قد قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ ؛ فقالوا : معنى لطيف ، ولفظ شريف ، وفخموا شأن اللفظ وعظموه ، حتى تبعهم فى ذلك مَن بعدهم ، وحتى قال أهل النظر : ان المعانى لا تتزايد ، وإنما تتزايد الألفاظ ؛ فأطلقوا كما ترى كلاماً يوهم كل من يسمعه أن المزية فى جانب اللفظ[2] .

ولعل عبد القاهر يريد بأهل النظر هنا الجاحظ ؛ فان له فى ذلك قولة مشهورة يتناقلها عنه النقاد ، وهى قوله : « ... والمعانى مطروحة فى الطريق ، يعرفها العجمى والعربى ، والبـــدوى والقروى[3] ؛ وإنما الشأن فى إقامة الوزن ، وتمييز اللفظ ، وسهولة المخرج ، وفى صحة الطبع ، وجودة السبك ؛ فانما الشعر صناعة ، وضرب من الصبغ ، وجنس من التصوير[4]» .

وعبارة الجاحظ ، كما ترى ، توهم أن الفضيلة كلها فى جانب الألفاظ عند ما يستقيم وزنها ، وتختار الكلمات سهلة المخارج ، جيدة السبك ، قد اعتنى بصياغتها الطبع الصحيح ، ويكون مثل الأديب مثل من يقوم بالصبغ ، يتخير الألوان التى يناسب بعضها بعضاً ، ومثل المصور الذى يناسب بين أجزاء ما يصوره وألوانه ؛ لأن الشعر صناعة كهذه الصناعات .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٥١ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٥٠ .

(٣) القروى : ساكن المدينة لا البادية .

(٤) دلائل الاعجاز ص ١٩٨ .

أما المعانى فيقول عنها الجاحظ : إنها مطروحة فى الطريق يعرفها الناس جميعاً ، ولا فضل لأحد فى إيرادها ، إلا إذا كانت مصورة فى صورة رائعة .

عبارة الجاحظ موهمة لكل من يسمعها ، ولكن عبد القاهر يشرحها ويبين السر فى فكرتها ، ولا يرى أن الجاحظ قد أراد بها ما توهمه الناس منها .

وقد أوضح عبد القاهر السر فى مجىء عبارة الجاحظ على النحو الذى وردت عليه ، بأنه لما كانت المعانى إنمــا تتبين بالألفاظ ، وكان لا سبيل للمرتب لها ، والجامع شملها ، إلى أن يعلمك ما صنع فى ترتيبها بفكره ، إلا بترتيب الألفاظ فى نطقه ، تجوزوا ، فكنوا عن ترتيب المعانى بترتيب الألفاظ ، ثم بالألفاظ بحذف الترتيب ؛ ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ما أبان الغرض ، وكشف عن المراد ، كقولهم : «لفظ متمكن» ، يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه . كالشىء الحاصل فى مكان صالح يطمئن فيه ، «ولفظٌ قلقٌ ونابٍ» يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لما يليه ، كالحاصل فى مكان لا يصلح له ، فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه — إلى سائر ما يجىء صفة للفظ ، مما يعلم أنه مستعار له من معناه ، وأنهم نحلوه إياه ، بسبب مضمونه ومؤداه[1]» .

فهو يرى الفضيلة إنما تعود إلى معـــانى الكلام ، وأن

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٥٠ .

الصفات التى نحلت للألفاظ إنما كانت بسبب معانيها ، لا بسبب ذواتها . « وأن الفصاحة وصف يجب للكلام من أجل مزية تكون فى معناه ، وأنها لا تكون وصفاً له من حيث اللفظ مجرداً عن المعنى(١) .

فاذا ما وصفت الألفاظ المفردة بالفصاحة ، كان المعنى أنها فى اللغة أثبت ، وفى استعمال الفصاحة أكثر ، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التى وضعوها . أما الفصاحة فى أصل اللغة فهى الإبانة عن المعنى(٢) .

ومن أكبر شُبَهِ القائلين بأن الفصاحة للألفاظ قولهم : ان العقلاء قد اتفقوا على أنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ، ثم يكون أحدهما فصيحاً ، والآخر غير فصيح ؛ وذلك كما قالوا ، يقتضى أن يكون للفظ نصيب فى المزية ؛ لأنها لو كانت مقصورة على المعنى لكان محالا أن يجعل لأحد لفظين فضل على الآخر ، مع أن المعبر عنه واحد ؛ ويؤكدون ذلك ، فيقولون : والدليل على أن الأمر كما ذكرنا أنه ينبغى ألا يكون للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسر له ؛ لأنه إن كان اللفظ إنما يشرف من أجل معناه فان لفظ المفسر يأتى على المعنى ، ويؤديه لا محالة ، إذ لو كان لا يؤديه ، لم يكن تفسيراً له . ثم

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٥٢ .

يقولون : وإذا لزم ذلك فى تفسير البيت من الشعر لزم مثله فى الآية من القرآن .

ويقرر عبد القاهر أنهم يعجبون بهذه الحجة ، ويظنون أنهم قد أتوا بما لا يجوز أن يسمع عليهم معه كلام ، وأنه نقض ليس بعده إبرام ، وربما أخرجهم الإعجاب به إلى الضحك والتعجب ممن يرى أن إلى الكلام عليه سبيلا ، وأن يستطيع أن يقيم على بطلان ما قالوه دليلا[1] .

ويحتشد عبد القاهر للرد على هذه الشبهة ، فيرى قولهم : إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين يحتمل أمرين : أحدهما أن تريد باللفظين كلمتين معناهما واحد فى اللغة ، مثل الليث والأسد ، ومثل شحط وبعد ، وأشباه ذلك مما وضع اللفظان فيه لمعنى . والثانى : أن تريد كلامين .

فان أردت الأول خرجت من المسألة ؛ لأن كلامنا نحن فى فصاحة تحدث من بعد التأليف ، دون الفصاحة التى توصف بها اللفظة مفردة ، ومن غير أن يعتبر حالها مع غيرها . وإن أردت الثانى ، ولا بدّ لك من أن تريده ، فان ههنا أصلا من عرفه عرف سقوط هذا الاعتراض ، وهو أن يعلم أن سبيل المعانى سبيل أشكال الحُلِىّ كالخاتم ، والشنف[2] والسِّوار ، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غُفْلا ساذجاً

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٢٣ .

(٢) الشنف : ما علق فى الأذن من الحلى .

لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن يأتى بما يقع عليه اسم الخاتم أو الشنف أو السوار ، وأن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه . كذلك سبيل المعانى أن ترى الواحد منها غفلا ساذجاً عامياً موجوداً فى كلام الناس كلهم ، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور فى المعانى ؛ فيصنع فيه ما يصنع الصنع الحاذق ، حتى يغرب فى الصنعة ، ويدقق فى العمل ، ويبدع فى الصياغة [1] .

وإذ قد عرفت ذلك فإن العقلاء إلى هذا قصدوا حين قالوا : انه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ، ثم يكون أحدهما فصيحاً ، والآخر غير فصيح ، كأنهم قالوا : انه يصح أن تكون هاهنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد ، ثم يكون لاحداهما فى تحسين ذلك المعنى وتزيينه واحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للأخرى [2] .

وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئت ، وأمثلة نصب عينيك من أين نظرت ، تنظر إلى قول النـاس : « الطبع لا يتغير ، ولست تستطيع أن تخرج الإنسان عما جبل عليه » ، فترى معنى غفلا عامياً معروفاً فى كل جيل وأمة ، ثم تنظر إليه فى قول المتنبى :

يراد من القلب نسيانكم
وتأبى الطباع على الناقل

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٢٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢٤ .

فتجده قد خرج فى أحسن صورة وتراه قد تحول جوهرة بعـــد أن كان خرزة ، وصار أعجب شئ بعد أن لم يكن شيئاً [1] .

ويكثر عبـــد القاهر من الأمثلة التى تبطل قولهم : أن التفسير يجب أن يكون كالمفسر ، لولا فضل اللفظ ، وتبين أن هذه الدعوى لا تصح لهم إلا إذا أنكروا أن من شأن المعانى أن تختلف بها الصور [2] .

لقد أطال عبد القاهر فى الرد على القائلين بأن البلاغة تعود إلى الألفاظ وفى عرض شبههم ، ونقض هذه الشبه .

وإنما تعود البلاغة عند عبد القاهر إلى نظم الكلام ، ولذا رأى أن يعد جملة من القول فى النظم ، وفى تفسيره ، والمراد منه ، وأى شئ هو ، وبيان أمره ، وبيان المزية التى تدعى له من أين تأتيه ، وما أسباب ذلك وعلله [3] .

وإذا كان عبد القاهر لم ير البلاغة عائدة إلى اللفظ ، فقـــد جعل مناطها النظم ، وبذل جهداً كبيراً فى تفسيره والكشف عن معناه ، وهذا هو ما فسر به النظم ، الذى يتواصفه البلغاء ، وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله .

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٢٦ وما يليها .
(٣) المرجع السابق ص ٦٣ .

النظم ومعاني النحو

يرى عبد القاهر أنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه ، ولا أن تتوخى فى الألفاظ من حيث هى ألفاظ ترتيبا ونظما ، وإنما تتوخى الترتيب فى المعانى ، وتعمل الفكر هناك ؛ فاذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ ، وقفوت بها آثارها ، وأنك إذا فرغت من ترتيب المعانى فى نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا فى ترتيب الألفاظ ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعانى ، وتابعة لها ، وأن العلم بمواقع المعانى فى النفس ، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها فى النطق .

وإذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشك أن لا نظم فى الكلام ، ولا ترتيب ، حتى يعلق بعضها ببعض ، ويبنى بعضها على بعض ، وتجعل هذه السبب من تلك .

هذا ما لا يجهله عاقل ، ولا يخفى على أحد من الناس .

وإذا كان كذلك فعلينا أن ننظر إلى التعليق فيها والبنـاء ، وجعل الواحـدة منها بسبب من صاحبتها ، مامعناه ؟ وما محصوله ؟

وإذا نظرنا فى ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد إلى اسم ، فتجعله فاعلا لفعل ، أو ، مفعولا ، أو تعمد إلى اسمين ، فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر ، أو تتبع الاسم اسما على أن

يكون الثانى صفـــة للأول ، أو تأكيدا له ، أو بدلا منه ، أو تجىء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صفة أو حالا أو تمييزا أو تتوخى فى كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيا أو استفهاما أو تمنيا ، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك ، أو تريد فى فعلين أن تجعل أحدهما شرطا فى الآخر ، فتجىء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى ، أو بعد اسم من الأسماء التى ضمنت معنى ذلك الحرف . وعلى هذا القياس[1] .

فليس النظم إذن إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى نهجت ؛ فلا تخل بشىء منها ، وذلك أنا لانعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر فى وجوه كل باب وفروقه — فينظر فى الخبر إلى الوجوه التى تراها فى قولك : زيد منطلق ، وزيد ينطلق ، وينطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق . وفى الشرط والجزاء إلى الوجوه التى تراها فى قولك : إن تخرج أخرج ، وإن خرجت خرجتُ ، وإن تخرج فأنا خارج ، وأنا خارج إن خرجت ، وأنا ، إن خـــرجت خارج . وفى الحـــال إلى الوجوه التى تراها فى قولك : جاءنى زيد مسرعا ، وجاءنى يسرع ، وجاءنى وهو مسرع ، أو ، هو يسرع ، وجاءنى قد أسرع ، وجاءنى وقـــد أسرع ؛ فيعرف لكل من ذلك موضعه ، ويجىء به حيث ينبغى

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٤ .

له ؛ وينظر فى الحروف التى تشترك فى معنى ، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية فى ذلك المعنى ، فيضع كلا من ذلك فى خاص معناه ، نحو أن يجىء بما فى نفى الحال ، وبلا إذا أراد نفى الاستقبال ، وبان فيما يترجح بين أن يكون وألا يكون ، وباذا فيما علم أنه كائن ؛ وينظر فى الجمل التى تسرد ، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء ، وموضع الفاء من موضع (ثم) ، وموضع (أو) من موضع (أم) ، وموضع (لكن) من موضع (بل) ؛ ويتصرف فى التعريف والتنكير ، والتقديم والتأخير ، فى الكلام كله ؛ وفى الحذف ، والتكرار ، والاضمار والإظهار ؛ فيضع كلا من ذلك مكانه ، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغى له .

فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صواباً ، وخطوه إن كان خطأ إلى النظم ، ألا وهو معنى من معانى النحو قد أصيب به موضعه ، أو عومل بخلاف هذه المعاملة ، فأزيل عن موضعه ، واستعمل فى غير ما ينبغى له ؛ فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساده ، أو وصف بمزية أو فضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة ، وذلك الفساد ، وتلك المزية ، وذلك الفضل إلى معانى النحو وأحكامه ، ووجدته يدخل فى أصل من أصوله ، ويتصل بباب من أبوابه[1] .

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤ .

ويدل على ذلك أن أحداً لا يخالف فى أن قول الفرزدق :

وما مثله فى الناس إلا مُمَلَّكاً
أبُو أمِّه حى أبُوهُ يقاربه(١)

وقول المتنبى ،

ولذا اسم أغطية العيون جفونها
من أنها عَمَلَ السُّيوف عوامل(٢)

وقوله :

الطِّيب أنت ، إذا أصابك ؛ طيبُه
والماء أنت ، إذا اغتسلتَ ، المغاسل(٣)

وقوله :

وفاؤكما كالرَّبْعِ أشجاه طاسِمهُ
بأن تسعدا ، والدمع أشفاه ساجمه(٤)

---

(١) المعنى : ليس مثل الممدوح فى الناس إنسان حى يقارن به فى الفضائل إلا ملك أبو أم هذا الملك أبو الممدوح . يريد أنه لا يشبهه إلا ابن أخته . وكان الممدوح إبراهيم بن هشام خال هشام بن عبد الملك .

(٢) المعنى : أن أغطية العيون سميت جفوناً ؛ لأنها تعمل عمل السيوف .

(٣) المعنى : أنت طيب الطيب إذا تطيبت ، وأنت الغاسل للماء إذا اغتسلت .

(٤) الربع : الدار ، والموضع يرتبعون فيه . وأشجاه : أفعل تفضيل من شجاه أحزنه . والطاسم : المنطمس . وأسعده : عاونه . والساجم : السائل . والمعنى : أيها الصاحبان ، وفاؤكما لى بأن تعينانى يحزننى ألا تفعلاه ، كالربع يحزن إذا كان دارساً لا أثر فيه لمن كان يسكنه ؛ ويشفينى إذا قمتما به كما يشفى الدمع صاحبه إذا انسكب .

وقول أبي تمام :

يدى لمن شاء رهنٌ لم يذق جرعا

من راحتيك درى ما الصاب والعسل

فاسد النظم ، سيء التأليف ، وسبب ذلك أن الشاعر لم يتوخ معانى النحو فيما بين الكلم ، بل قدم وأخر ، وحذف أو أضمر ، أو فعل ما ليس له أن يصنعه ، وما لا يسوغه له قوانين هذا العلم .

ولذا ثبت أن الفساد ناشيء من عدم توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، ثبت أن المزية والفضيلة فى توخى معانيه وأحكامه .

ولكى يقنعك عبد القاهر بصحة ما ذهب إليه أتى بالأمثلة الفاسدة النظم لعدم توخى معانى النحو ، ثم أتى ببعض الأمثلة الجيدة الرائعة ، يبين سر روعتها ، وأنه توخى معانى النحو .

ويخلص عبد القاهر من تثبيت فكرة أن البلاغة لا تعود إلى الألفاظ من حيث هى ألفاظ مفردة ، وإنما تعود إلى معانيها بعد أن يلتئم شملها فى نظم ، وأن ليس النظم سوى توخّى معانى النحو ، وأحكامه ، ووجوهه ، وفروقه فيما بين معانى الكلم ، وأنه إذا رفعت معـــانى النحو وأحكامه مما بين الكلم ، حتى لا تراد فيها فى جملة ولا تفصيل خرجت الكلم المنطوق ببعضها فى أثر بعض فى البيت من الشعر ، والفصل من النثر عن أن يكون هناك موجب ومقتض لوجودها فى مواضعها .

يخلص عبد القـــاهر من الجهود التى بذلها فى كل كتاب

« دلائل الإعجاز » ، لتكون هذه الفكرة ثابتة فى النفس ثبوتاً لا يداخله ريب – إلى « أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه فى معانى النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه ، ولم يعلم أنهـــا معدنه وموضعه ومكانه ، وأنه لا مستنبط له سواها ، وألاَّ وجه لطلبه فيما عداها – غارٌّ نفسه بالكاذب من الطمع ، ومسلم لها إلى الخُدَع »[1] .

إلى هذه النتيجة وصل عبد القاهر بعـــد أن جال جولات طويلة فى شرح الفكرة ، وردَّ كل ما يعترض عليها من الشُّبه ، والتطبيق عليها ، وكأنه بذلك يعطينا المفتاح الذى نعرف به الإعجاز ، ويضع فى يدنا المقياس الذى نقيس به سموَّ بلاغة القرآن . وكأنه عند ما وصل إلى هذه الغاية وضع القلم وتركنا نطبق المقياس ، الذى برهن على أنه المقياس الوحيد .

كان هدف عبد القاهر إذاً أن يصل إلى المقياس الذى نهتدى به إلى الإعجاز ، ومتى وصلنا إليه أصبح من الممكن تطبيقه فى سهولة ويسر ، وهو يشير إلى هذا الهدف فى صدر كتابه إذ يقول عن هذا الكتاب : انه الطريق إلى البيان ، والكشف عن الحجة والبرهان[2] .

وإذا كان لنا ما نأخذه على عبد القـــاهر فذلك هو أنه لم يقف عند معانى النحو يبيِّن أسرارها ، ووجوه جمالها ، فى معظم

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٠٣ و ٤٠٤ .

(٢) المدخل فى دلائل الاعجاز ص ٧ .

ماعرضه من الأمثلة ، فاذا كان قد ذكر فيما جاء به من الأمثلة أن النظم هو توخِّى معانى النحو ، فانه لم يشرح معنى هذا التوخِّى ولا سر جماله .

وإذا كان عبد القاهر يريد أن يقنعنا بأن النظم هو توخِّى معانى النحو ، وأن مراتب البلاغة تتفاضل من أجـــله ، فان واجباً عليه أن يرينا سر جمال النظم ، وأن يجعلنا نشعر بحسنه وفضيلته .

أفليت شعرى أكانت المسألة من الوضوح عند عبـــد القاهر إلى درجة لا تحتاج منه إلى شرح ولا تبيين ؟ مع أن ذلك هو الهدف الذى من أجله ألَّف ذلك الكتاب ؟ وكان من الواجب أن يكون موضع العناية والرعاية ؛ ليقنع القارىء بفكرته ؛ أفهل يقتنع منكر الإعجاز بأن نقول له : إن الكلمة مبتدأ ، وتلك خبر عنها ، وهذا فعل ، وذاك فاعل له ؟

وكان عبدالقاهر يتعرَّض لمسائل بدهية يبدئ فيها ويعيـــد وكان بيان الجمال فى توخى معانى النحو أهم بعنايته وأولى .

وربما أرجأ عبدالقاهر بيان أسرار الجمال إلى الفصول التى عقدها تطبيقا على فكرة النظم كأبواب التقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير ، وغيرها ؛ ليعيد القارىء النظر فيها ، مطبِّقاً عليها .

وقبل أن نمضى فى تطبيق فكرة عبد القاهر فى النظم وتوخى معانى النحو نرى أن نعرض رأيه فى تأليف الكلام ، ونظرته إلى الصورة والمعنى ، وكلا الموضوعين وثيق الصلة بالنظم كما سترى

تأليف الكلام

لا يعتدّ عبدالقاهر بالكلام الذى يكون كل فضيلته احراز الصواب والخلوّ من الخطأ ؛ فتلك مرحلة لا يعتدّ بها رجال البلاغة ؛ فهو يرى الكلام على درجتين : أما الدرجة الأولى فان يقف الكلام عند خلوصه من الخطأ ، وتحرزه من اللحن ، وزيغ الاعراب ، وتلك الدرجة لا شأن لرجال البلاغة بها ؛ لأنهم إنما يعنون بالكلام حيث تكون فيه أمور تدرك بالفكر اللطيفة ، ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم ، فليس الجرى على الصواب فضيلة ، حتى يشرف موضعه ، ويصعب الوصول إليه[1] ، وتلك هى الدرجة الثانية التى بها البلاغيون ، وفيها تكون الخصائص التى يحتاج وجودها إلى تدبّر ورويّة ، كما يكون الخطأ يحتاج فى التّحفظ منه إلى لطف ونظر ، وقوّة ذهن ، وشدة تيقّظ[2] .

وذلك لأن الكلام فى المرحلة الأولى لا يحتاج إحراز الصواب فيه ، أو التّحرز من اللحن وزيغ الاعراب — إلى فكر ورويّة ، وإنما هى قواعد موضوعة تطبق ، وليس ذلك مما

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٧ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

يعنى به رجال البلاغة ، وإنما يُعنَون بما يحتاج إلى التأمل والتدبُّر للوصول إلى أسرار الجمال .

أما كيف يؤلِّف البليغ كلامه ، فيرى عبد القاهر أن مؤلف القول يفكر فى المعنى الذى يريد أن يصوِّره ، ويرتِّب هذا المعنى فى نفسه . ثم يختار النظم المناسب لأدائه ، يقـــدم فيه ما تقدم فى نفسه ، ويؤخر ما تأخر فيها ، وبرتب فى عارته ، حتى تتفق مع المعنى الذى يريد ، ويوازن بين الألفاظ ليختار أخصها بالمعنى ، وأكثرها كشفاً عنه ، ويحسن الوصول إلى الكلمة الدقيقة فى موضعها اللائق بها ؛ لأنه لا فضل للعلم بمعانى الكلم ، وإنما الفضل لحسن التخيُّر ، ومعرفة الموضع[1] .

فمؤلف الكلام عند عبد القاهر رجل يبذل جهداً فى صنع نظم جميل ، وعلى أساس هذا الجهد ينبغى تقويم البليغ .

يقول عبد القاهر : « النظم ليس شيئاً غير توخِّى معانى النحو فيما بين الكلم ، وأنك ترتب المعانى أولا فى نفسك ، ثم تحذو على ترتبها الألفاظ فى نطقك » ، « ولا جهة لاستعمال هذه الخصال (أى حسن الدلالة وتمامها ثم تبرُّجها فى صورة تستولى على هوى النفس) غير أن يؤتى المعنى من الجهة التى هى أصحُّ لتأديته ، ويختار له اللفظ ، الذى هو أخصُّ به ، وأكشف عنه ، وأتم له ، وأحرى أن يكسبه نبلا ، ويظهر فيه مزيَّة »[2] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٤٩ .
(٢) المرظع السابق ص ٣٥ .

« ليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع ، والفاء للتّعقيب بغير تراخ ، و (ثم) له بشرط التراخى ، و (ان) لكذا، و (اذا) لكذا ، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت ، وألفت رسالة أن تحسن التخيُّر ، وأن تعرف لكلٍّ من ذلك موضعه »[1] .

فى النظم إذن مجهود يبذله الأديب ، فى الترتيب ، وفى الاختيار ، حتى تصبح العبارة وافية بأداء المعنى .

ونظراً لهذا الجهد المبذول تختلف ألوان الكلام ، فمنها ما لا يحتاج واضعه إلى فكر ورويّة حتى انتظم ، بل ترى سبيله فى ضم بعضه إلى بعض سبيل من عمد إلى لآل ، فخرطها[2] فى سلك ، لا يبغى أكثر من أن يمنعها التفرّق ، لا يريد أن تجىء له منه هيئة أو صورة ، بل ليس إلا أن تكون مجموعة فى رأى العين ، وذلك إذا كان المعنى لا يحتاج أن يُصنَع فيه شىء غير أن تعطف لفظاً على مثله، كقول الجاحظ : « جنّبك الله الشبْهة ، وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نَسباً ، وبين الصِدق سبباً ، وحبّب إليك التّثبُّت ، وزيّن فى عينك الأنصاف ، وأذاقك حلاوة التّقوى ، وأشعَر قلبك عزّ الحق ، وأودع صدرك بَرد اليقين » ؛ فما كان من هذا وشبهه لم يجب به فضل إذا وجب إلا بمعناه أو بمتون ألفاظه ، دون نظمه وتأليفه ، وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى فى

(١) المرجع السابق ص ١٩٣ .

(٢) خرط الخرزة فى السلك : نظمها .

الأمر مصنعاً ، وحتى تجد إلى التخيُّر سبيلا ، وحتى تكون قد استدركت صواباً »(١) .

وجعل عبد القاهر هذا اللون من التعبير مزيته فى لفظه ، دون نظمه ؛ لأنه كُوِّن من جمل عطف بعضها على بعض ، من غير أن يقصد فيها إلى أن تكوِّن الجمل صورة مُعجِبة ، أو ابراز هيئة مثيرة ، ولا يتطلَّب الأمر صنعة يتخير فيها منشئ الكلام صورة دون صورة ، ويكون هذا التَّخير صواباً فى ابراز المعنى ، أمَّا عبارة الجاحظ فليست سوى جمل ساذجة عطف بعضها على بعض .

أما الذى حسنه لنظمه ولفظه فيمثِّل له عبد القاهر بقول ابن المعتز :

وإنِّى على إشفاق عينى مِن العِدا
لتَجمَح مِنِّى نظرةٌ ، ثم أطرِق(٢)

وبين صاحب الدلائل جمال نظم البيت بقوله : « فترى أن هذه الطَّلاوة ، وهذا الظَّرف إنما هو لأن جعل النَّظر يجمح ، وليس هو لذلك . بل لأن قال فى أول البيت : « وإنِّى » . حتى دخل اللام فى قوله : « لتجمح » : ثم قوله : « منِّى » ، ثم لأن قال : « نظرة » ولم يقل « النَّظر » مثلا ، ثم لمكان « ثم » فى قوله : « ثم أطرق » ؛ وللطيفة أخرى

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٦ .
(٢) أشفق منه : خاف وحاذر . وجمح الفرس : تغلب على راكبه ، لا ينثنى .

نصرت هذه اللطائف ، وهى اعتراضه بين اسم انّ وخبرها بقوله « على اشفاق عينى من العدا »[1] .

ويكتفى عبد القاهر بهذا البيان الموجز فى شرح جمال النظم . وان وراء هذا الإيجاز لشرحا طويلا ، كان على صاحب الدلائل أن يأتى به ؛ ليذوق القارئ به أسرار حسن النظم الذى جاء به ابن المعتز . فليت شعرى ، أكان وضوحه أمام عينيه مظنة اعتقاده بأنه واضح أمام قارئيه .

ويختلف صنّاع الكلام فى انتاجهم ؛ لأن سبيل المعانى سبيل أشكال الحُلِىّ كالخاتم ، والشّنف ، والسِّوار ، وهذه قد يكون الواحد منها غفلا ساذجاً لم يعمل فيه صانعه شيئاً أكثر من أن يأتى بما يقع عليه اسم الخاتم والشّنف والسوار ، وقد يكون صانعه قد أبدع فيه وأغرب . وكذلك سبيل المعانى سبيل الاصباغ التى تعمل منها الصور والنقوش فانك ترى الرجل قد اهتدى فى الأصباغ ، التى عمل منها الصورة والنقش فى الثوب الذى نسجه إلى ضرب من التّخير والتّدبر فى أنفس الأصباغ ، وفى مواقعها ومقاديرها ، وكيفية مزجه لها ، وترتيبه إياها ، الى مالم يهتد إليه غيره ؛ فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته أغرب ؛ فكذلك حال الشاعر مع الشاعر فى نظم الكلام[2] .

وانك ترى أحد المعانى غفلا ساذجاً ، يتداوله النـــاس فى

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٧

(٢) دلائل الاعجاز ص ٧٠ و ٣٢٤ .

كلامهم ، ثم ترى المعنى نفسه ، وقد أخذه البصير بالبلاغة ، واحداث الصّور فى المعانى ، فيصنع فيه ما يصنعه الحاذق من الصّناع ، حتى يغرب فى الصنعة ، ويدقّ فى العمل ، ويبدع فى الصّياغة (١) .

ويختلف النظم ويتفاوت بتفاوت مقدرة صانعى الكلام ، حتى يصلوا إلى النمط العالى من الكلام .

والنمط العالى من الكلام عند عبد القاهر هو أن تتّحد أجزاؤه ، ويدخل بعضها فى بعض ، ويشتد ارتباط ثان منها بأول ، وأن يُحتاج إلى أن تضعها فى النّفس وضعاً واحداً (٢) .

وليس لما شأنه أن يجىء على هذا الوصف حدّ يحصره ، أو قانون يحيط به ، لأنه يجىء على وجوه شتّى ؛ فمن ذلك أن تزاوج بين معنيين فى الشرط والجزاء معاً ، كقول البحترى :

إذا ما نَهى النّاهى ، فلَجَّ بىَ الهَوى
أصاخَت إلى الواشى ، فلجَّ بها الهجْر (٣)

ومنه نوع آخر ، كقول الشاعر :

فبَينا المـــرء فى عَليـــاء أهوَى
ومُنْحَط أتِيحَ له اعتِـــلاءُ

---

(١) المرظع السابق ص ٣٢٤ .
(٢) المرظع السابق ص ٧٣ .
(٣) أهوى : هوى وسقط .

ونوع ثالث ، كقول كثير :

وإنّى وتَهيامِى بِعَزّة بَعدَ ما
تخلّيْتُ ممّا بيننا وتخلّت
لَكَالمُرتَجِى ظِلّ الغمامةِ كُلما
تَبوّأ منها للمَقِيل اضمحلّتِ[1]

ويمضى عبد القاهر لضرب الأمثلة لهذا النمط العالى من الكلام[2] . ولقد كان من الخير أن يأتى ببعض النماذج القرآنية هنا ، ويوازن بينها وبين غيرها من الشعر ؛ ليبيّن التفوّق القرآنى ، ويأتى ببعض النماذج القرآنية عند ألوان النظم التى سبق أن تحدثنا عنها ليبيّن تفوّقها على ما عداها .

وبرغم أن عبد القاهر قد أشار إلى أن ذا اليد الصنّاع قد يأخذ المعنى الغفل الساذج فيحيله إلى صورة فنّية رائعة ، لم يبيّن سبب ذلك ؛ والواقع أن هذا الخلاف فى التعبير يعود إلى أن كل إنسان يشعر شعوراً خاصاً به ، ويجىء كلامه معبّراً عن هذا الشعور ، ولما كان الإنسان العادى يشعر شعوراً عادياً يكون تعبيره عادياً كذلك . أما الشاعر مثلا فيشعر بما لا يشعر به سواه ، إذ يشعر بالخاطر عميقاً ، والفكرة متشعبة ، ويلمح الصلات بين الأشياء ، ومن هنا يجىء كلامه معبّراً عن هذا الشعور غير العادى ، فتكون عبارته غير عادية كذلك ؛ فالعبارة تختلف باختلاف شعور القائل وانفعاله .

(١) تبوأ المكان : أقام به . والمقيل : موضع القيلولة .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٧٤ و ٧٥ .

الصّورة والمعنى

توهّم كثير من النــاس عندما سمع عبــد القاهر يعلن فى صراحة أن الألفاظ خدم للمعانى وتابعة لها ، وأن البلاغة تتبع المعنى ، وأن كل صفة فصاحة وصف بها اللفظ كان وصفه بها باعتبار معناه — توهّم أن عبــد القاهر من أنصــار المعنى لا اللفظ ، وأنه رأس المعنويّين .

كما توهّم عندما استمع إلى قول الجاحظ : « والمعــانى مطروحة فى الطريق ؛ يعرفها العجمىُّ والعربىُّ ، والقــروىُّ والبــدوى ، وانما الشــأن فى اقامة الوزن ، وتخيرُّ اللفظ ، وسهولة المخرج ، وصحة الطبع ، وكثرة الماء ، وجودة السبك ؛ وإنما الشعر صياغة ، وضرب من التصوير » [1] — توهّم أن الجاحظ من أنصار اللفظ ، وجعله على الرأس اللفظيّين .

وذلك كله خطأ فى التصوُّر ، وغلط فى التصــوير ، فلا عبد القاهر من أنصار المعنى ، دون اللفظ ، ولا الجــاحظ من أنصار الصياغة حتى المتكلف منها وما اغتصب .

والواقع أن الرجلين متّفقان فى النظرة إلى الكلام ، وأن عبد القاهر لا يهمل الصياغة ، بل يعنى بها عناية كعناية الجاحظ ، ويدلنا عل ذلك أن عبد القاهر يستدل على مذهبه فى الصياغة

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٧ .

بكلام الجاحظ نفسه ، ويقرّه ، عليه ويؤمن به ، ويؤول موهمه ، ويؤكد ايمانه به فى غير موضــع من كتابه ، مما يدل على أن الرجل كان يرى رأى الجاحظ فى شأن صياغة الكلام .

ذلك أن عبد القاهر قصد إلى بيان السر فى بلاغة التعبير ، وأن ذلك يعود إلى ما بين المعانى المدلول عليها بالألفاظ من تآخ وارتباط ، وهو تآخى معانى النحو ، وارتباط بعضها ببعض ؛ فكلما كان هذا التآخى شديدا ، وكلما كان هــذا الارتباط معجبا ، وكلما كانت الصـــلة مؤثرة ، كان ارتفاع الكلام فى درجات البلاغة .

لم يزد عبد القاهر على ذلك ، لم يقل فى أى سطــــر من سطور كتابه : ان الذى أعْنَى به هو المعنى من حيث عمقه أو سطحتيه ، أو من حيث شرفه أو ضعته ، أو من حيت عاميته أو خاصيته ، أو من حيث هو فى حد ذاته ، ولا يعنينى بعد ذلك جاء اللفظ على أى وجه من الوجوه ، جيدا أو رديئا ، مختارا أو غير مختار ، دالاً أو غير دال دقيقا أو غير دقيق .

لم يقل عبد القاهر ذلك فى أى موضع من كتابه ، ولو أنه قال ذلك لعددناه من أنصار المعنى ، الذين لا يعنون بالصياغة .

ولو أنه كان كذلك لقبل المعقّد من الكلام لأن له بلاشك معنى ؛ بل لو أنه كان كذلك ما رفض كلاما يقال ؛ لأن لكل كلام يقال معنى ، ولو أنه كان كذلك لعنى بمعنّى الكلام ، ودرجات هذا المعنى .

ولكنه على العكس من ذلك يعنى بالصياغة عناية لاحد لها ،

ويجعل البلغاء يتفاوتون فى هــذه الصياغة ، كما سبق أن رأينا (١) ، وكما سنشرح فى هذا الفصل .

أراد عبد القــاهر أن يبيِّن أن البلاغة فى تآخى المعانى وتناسقها ، فإذا انتفى هذا التآخى انتفت البلاغة ، وجاء التعقيد ، كما فى الأمثلة التى جاء بها (٢) ، وجاء التكلف كما فى الجناس والسجع المتكلِّفين(٣)

ويتحدث عبد القاهر عن المعنى ، أيًا كان هذا المعنى ، وكيف تأتى له البلاغة ؟ ويوصف بها ؟

بل يرى عبد القاهر أن المعنى لا يتقــدم به الشعر ، ويريد بالمعنى هنا نوع الفكرة التى يريد الشاعر ايضاحها ، كأن يكون حكمة أو أدباً أو معنى نادراً ، يقول عبد القاهر فى صراحة :

« واعلم أن الدَّاء الدَّوى ، والذى أعيا أمره فى هذا الباب غلط من قدَّم الشعر بمعناه ، وأقلَّ الاحتفال باللفظ ، وجعل لا يعطيه من المزيَّة ، ان هو أعطى ، إلا ما فضل عن المعنى . يقول : ما فى اللفظ لولا المعنى ؟ وهل الكلام إلا بمعناه ؟ فأنت تراه لا يقدم شعراً حتى يكون قد أودع حكمة ، وأدباً ، واشتمل على تشبيه غريب ، ومعنى نادر ، فإن مال إلى اللفظ شيئاً لم يعرف غير الاستعارة ... وأن الأمر بالضِّد إذا جئنا إلى الحقائق ، وإلى ما عليه المحصِّلون ، لأنا لا نرى متقدما فى علم البــلاغة

(١) راظع ص ١٢٢ من هذا الكتاب .
(٢) راظع ص ١١٤ من هذا الكتاب .
(٣) راظع ص ٢ و ١١ و ١٢ من كتاب أسرار البلاغة .

مبرِّزاً فى شأوها إلا وهو ينكر هذا الرأى ، ويعيبه ، ويزرى على القائل به ، ويغضُّ منه » (1) .

وليس ذلك ناشئاً عن الجهل بأن المعنى إذا كان أدباً أو حكمة أوكان غريباً نادراً ، كان أشرف من غيره ، ولكن لأن التقديم إذا كان على أساس المعنى لم يكن للكلام من حيث هو شعر وكلام (2) .

ويقرِّب عبد القاهر تلك الفكرة للناس ببيان أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة ، وأن سبيل المعنى الذى يُعبِّر عنه سبيل الشئ الذى يقع التصوير والصَّوغ فيه ، كالفضَّة والذهب ، يصاغ منهما خاتم أو سوار ؛ فكما أن محالا إذا أنت أردت النظر فى صوغ الخاتم ، وفى جودة العمل ورداءته ، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة ، أو الذهب الذى وقع فيه العمل ؛ كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزيَّة فى الكلام أن تنظر فى مجرَّد معناه ، وكما أنَّا لو فضَّلنا خاتماً على خاتم بأن تكون فضَّة هذا أجود ، أو فصه أنفس ، لم يكن تفضيلا له من حيث هو خاتم . كذلك ينبغى إذا فضَّلنا بيتاً على بيت من أجل معناه ألاَّ يكون تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام (3) .

هذا النص واضح الدلالة على مذهب عبد القاهر ، وفى

(1) دلائل الاعجاز ص ١٩٤ و ١٩٥ .
(2) المرجع السابق ص ١٩٦ — ١٩٧ .
(3) المرظع السابق نفسه .

التشبيه الذى أورده تصوير لفكرته تصويرا كاملا ، من ناحية المعنى والصّوغ ، فالصياغة كما ترى هى التى بها يتفاضل الكلام؛ لأن هذه الصياغة صورة للمعنى ، واختلافها يدل على معان مختلفة ، كما سيشرح ذلك عبدالقاهر ، وبالموازنة بين هـــذه المعانى يمكن المفاضلة بينها ، وترتيبها من حيث الجودة وقوة التأثير .

وبذلك يلتقى عبدالقاهر بالجاحظ فى أن أساس التفاضل بين صنّاع الكلام ، ليس هو المعنى الذى يورده الأديب ، وإنما يتفاضـــلون بحسن الصياغة ، وإقامة الوزن ، وتخيُّر اللفظ ، وجودة السَّبك .

وقد أورد عبدالقاهر نص عبارة الجاحظ فى هذا الشأن(١) مستدلاً بها على مذهبه فى الصِّياغة ، مؤمنا بها ، كما نقل رأيه أيضاً مؤمناً به مرة أخرى عندما تخطَّى المعنى معجبا باللفظ والصياغة ؛ فقد نقل صاحب الدلائل بيت الحطيئة :

متى تأتِه ، تعشُو إلى ضَوء نارِه
تجِدْ خيرَ نار عندهَا خير مُوقِدِ

ونقل تعليق الجاحظ على هذا البيت إذ قال الجـــاحظ : « وماكان ينبغى أن يمدح بهذا البيت إلاّ من هو خير أهل الأرض ؛ على أنّى لم أعجب بمعناه أكثر من عجبى بلفظه ،

(١) المرجع السابق ص ١٩٧ و ١٩٨ .

وطبعه ، ونحته ، وسبكه »[1] . ويقرُّ عبد القاهر الجاحظ على رأيه .

وإذا كان الجاحظ قد أشاد بالصياغة ، فقد وقف عند ذلك لا يتعدّاه ولم يبيِّن سر الجمال فى الصياغة ، بينما لم يقف عبدالقاهر عند هذا الحد ، بل مضى يبحث عن سر هذا الجمال ، فرآه فى هذا التناسق بين المعانى ، والتحام بعضها ببعض ، حتى صار الكلام صورة لمعناه ، فأصبحت البلاغة من صفات المعانى لا الألفاظ ، وعلى هذا فهم عبدالقاهر كلام الجاحظ ؛ فاذا كان الجاحظ قد تحدث عن اللفظ فانه يريد الصورة التى تحدث فى المعنى ، والخاصة التى كانت فيه[2] ، وسبيل المعانى سبيل الأصباغ التى تعمل منها الصورة[3] .

ليس إذا ثمة خلاف بين عبد القاهر والجاحظ ، فكلاهما يرى الصياغة الأدبية هى التى بها يتفاضل رجال الكلام ، وقد رأينا عبد القاهر يرى من صنّاع الكلام من يعرض المعنى كأنه ساذج غفل ، ومنهم من هو ذو يد صناع ، تخرج المعنى فى أحسن صورة ، وتصوغه فتجعله جوهرة بعد أن كان خرزة وان تشبيه عبد القاهر المعنى بالذهب الذى يصاغ منه الخاتم

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٩٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٠ .

والبلاغة بالصياغة ليريك مبلغ التفاوت الذى يقع بين أرباب البيان كهذا التفاوت الذى يحدث بين صياغة الذهب .

فقد يحدث أن يشترك اثنان أو أكثر فى أصل المعنى ، ولكن أحدهما يهتدى إلى ابرازه فى صورة أبهر من صاحبه وأجمل ، فقد يكون المعنى فى أحد البيتين غفلا ، وفى الآخر مصوّرا مصنوعا ، ويكون ذلك إما لأن متأخرا قصّر عن متقدّم ؛ وإما لأن هدى متأخّر لشىء لم يهتد إليه المتقدّم ، ومثال ذلك قول المتنبّى :

بِئس اللّيالى : سَهِرتُ من طرَبى
شَوقاً إلى مَن يبيتُ يرقُدُها

مع قول البحترى :

ليلٌ يُصادِفُنى ، ومُرْهَفَة الحَشا
ضِدّين : أسهَره لهَا ، وتنامُهُ[1]

وقول البحترى :

ولو ملكتُ زَماعا ظلّ يَجذِبُنى
قَوداً ، لكان ندى كفّيك من عُقَلى[2]

---

(١) مرهفة الحشا : خامصة البطن .

(٢) الزماع : المضاء فى الأمر ، والمراد العزم على العودة إلى أهله . وقوداً : أى قائداً لى إلى أهلى . والعقل : جمع عقلة ، وهى : القيد .

مع قول المتنبى :

وقيَّدت نَفْسِى فى ذَراكَ محبَّةً
ومن وجَد الإحسانَ قَيْداً تقيَّدا[1]

ويكثر عبدالقاهر من إيراد هذه الشواهد .

وقد يحسن الشاعران تصوير المعنى ، كما يجيد الصائغان ، فيبرز الخاتمان جميلين يبهران الناظر اليهما ، كقول النّابغة :

إذا ما غَدا بالجَيْشِ حلَقَ فوقَه
عَصَائب طيْر تَهتَدى بعصَائبِ
جوَانِـــح قد أيْقَنَّ أنَّ قبِيلَهُ
إذا ما التقى الصفَّان أوَّلُ غالِب[2]

مع قول أبى نواس :

يتأبَّى الطَّير غَدْوتَه ثقة بالشبع من جزَرِه[3]

فالشاعران هنا قد أبرزا فى شـــعريهما صنعة وتصويرا وأستاذية[4] ، وقد نقل أبونواس المعنى من صورة إلى صورة :

« وذلك أن ههنا معنيين : أحدهما أصل ، وهو علم الطَّير بأن الممدوح إذا غزا عدوًّا كان الظَّفر له ، وكان هو الغالب ؛ والآخر فرع ، وهو طمع الطير فى أن تتسع عليها المطاعم من

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٧٤ . والذرى : الملجأ ، وفناء الدار و نواحيها .

(٢) جوانح : جمع جانحة ، وهى : المقبلة .

(٣) يتأبى : يترقب . والغدوة : الصباح . والجزر هنا : لحوم القتلى . أ أن الطيور آكلة اللحوم كالنسور تترقب خروجه للقتال صباحاً ، فتسير معه ، واثقة من أنها ستظفر بالطعام من لحوم قتلاه من الأعداء .

(٤) دلائل الاعجاز ص ٣٨٣ و ٣٨٤ .

لحوم القتلى ؛ وقد عمد النابغة إلى الأصل الذى هو علم الطير بأن الممدوح يكون الغالب ، فذكره صريحاً ، وكشف عن وجهه ؛ واعتمد فى الفرع الذى هو طمعها فى لحوم القتلى ، وأنها لذلك تحلِّق فوقه على دلالة الفحوى » .

« وعكس أبو نواس القصة ، فذكر الفرع الذى هو طمعها فى لحوم القتلى صريحاً ، فقال ، كما ترى : « ثقة بالشّبع من جزره » ، وعوّل فى الأصل الذى هو علمها بأن الظفر يكون للممدوح على الفحوى ، ودلالة الفحوى على علمها أن الظفر يكون للممدوح هى فى أن قال : « من جزره » ، وهى لا تثق بأن شبعها يكون من جزر الممدوح حتى تعلم أن الظفر يكون له »[1] .

وهكذا يتنقـــل المعنى من صورة إلى صورة ، وتجـــود الصورتان معاً ؛ ولا يجعل عبد القاهر للنّابغة فضلا لسبقه ، ما دام أبو نواس قد أحسن الاتباع .

ولا يرى عبد القاهر ممكناً أن يتّحد المعنى فى نصّين ، كما يتّحد المعنى بين كلمتين مترادفتين ، إحداهما غريبة والأخرى مشهورة ؛ فتفسر الغريبة بالمشهورة ، فتقول مثلا فى الشّوقب : إنه الطّويل[2] . ومعنى ذلك أن المعنى الواحد لا يمكن أن يؤدى إلا بعبارة واحدة .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٨٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢٨ – ٣٢٩ .

ولذلك لا يكون التفسير فى درجة المفسر أبداً ، فليس المعنى فى قول أبى نواس :

ليس على الله بمستَنكَر أن يجمع العالَم فى واحد

كحاله فى قولنا : « انه ليس ببديع فى قدرة الله أن يجمع فضائل الخلق كلهم فى واحد . وكذلك ليس حال المعنى فى قوله سبحانه : « ولكُم فى القِصاص حياةٌ » كحاله عند ما نفسره بقولنا : لما كان الإنسان إذا همَّ بقتل آخر لشىء غافله منه ، فذكر أنه ان قتله قُتِل – ارتدع – صار المهموم بقتله كأنه قد استفاد حياة فيما يُستَقبل بسبب الحكم بالقصاص » . لأنه من الواضح أنه ليس المعنى فى هذا التفسير على صورته التى هو عليها فى الآية الكريمة(١) . وتمتاز إحدى العبارتين على الأخرى بأن يكون لها فى المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها ؛ وإذا قيل : أن المعنى هنا هو المعنى هناك ؛ أريد بالمعنى الغرض الذى أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه(٢) .

وإلحاح عبد القاهر على فكرة التفسير والمفسِّر يدل على ما يضمره للصياغة من تقدير بها يتفاضل الكلام ، وأن للتفاضل غايات ينأى بعضها عن بعض ، ومنازل يعلو بعضها بعضاً (٣) .

وهكذا كانت عناية عبد القاهر بالصياغة لا تقل عن عناية

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٩ .

(٣) الرسالة الشافية ص ١٠٧ من ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن .

الجاحظ بها ، وقد رأينا فى الفصل الذى عقدناه لبنـاء الكلام كيف يجهد صانع الكلام نفسه لكى يختار الكلمة الدالة ، والعبارة الدقيقة ، والأسلوب الرائع ، وسوف نرى فيما يلى كيف يصوغ الأديب صورة أدبية ممتازة تؤدى المعنى فى دقة وإحكام .

تطبيق فكرة النظم

فكرة النظم التى أطال فى شرحها عبد القاهر ، وجعلها مدار الإعجاز ومناط البلاغة ، والتى انتهى فيها إلى أنه « لا نظم فى الكلم ، ولا ترتيب ، حتى يعلق بعضها ببعض ، ويبنى بعضها على بعض ، وتجعل هذه بسبب من تلك » . ولا معنى لذلك إلا « أن تعمد إلى اسم ، فتجعله فاعلا لفعل ، أو مفعولا ، أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر ، أو تتبع الاسم إسما على أن يكون الثانى صفة للأول ، أو تأكيداً له ، أو بدلا منه ، أو تجىء بعد تمام كلامك ، على أن يكون الثانى صفة ، أو حالاً ، أو تمييزاً ، أو تتوخى فى كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفياً ، أو استفهاماً ، أو تمنياً ، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك ، أو تريد فى فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً فى الآخر ، فتجىء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى ، أو بعد اسم من الأسماء التى ضمنت معنى ذلك الحرف — وعلى هذا القياس[1] » . « فليس النظم إذاً إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى نهجت ، فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التى

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٤ .

رسمت لك ، فلا تخلَّ بشئ منها »[1] . « وليس للكلم المفردة سلك ينظمها ، وجامع يجمع شملها ويؤلِّفها ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخِّى معانى النحو وأحكامه فيها »[2] ، وذلك هو النظم[3] .

وليست العبرة فى الكلام البليغ بصوابه ، ولكن أن يؤلَّف على نسق تدرك أسراره بالفكر اللطيفة ، ويوصل إلى دقائقه بالفهم الثاقب[4] .

وعلى هذه الأسس التى أطال فى شرحها عبد القاهر مضى يبيِّن أسرار تكوين الجملة البليغة ، وماذا يستفاد من معان تفهم من تكوينها على نحو خاص ، وورودها على هيئة مخصوصة . فعقد أبواباً للمعانى التى تستفاد من تقديم بعض أجزاء الجملة على بعض ، أو من حذف بعض أجزاء الجملة ، أو تعريفه . أو تنكيره ، حتى يستطيع الأديب أن يكوِّن جملته على النَّسق الذى يصل به إلى هدفه من تأليف الكلام . وهذه هى الأبواب التى عقدها ؛ لتطبيق فكرته فى نظم الكلام .

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٠ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

(٤) دلائل الاعجاز ص ٧٧ .

التقـديم والتأخير

يرى عبد القاهر أن التقديم والتأخير باب كثير الفوائد ، جمٌّ المحاسن ، واسع التصرّف ، بعيد الغاية ، لا يزال يفترّ لك على بديعة ، ويفضي بك إلى لطيفة ، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه ، ويلطف لديك موقعه ، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ، ولطف عنـــدك أن قُدِّم فيه شئ ، وحوِّل اللفظ عن مكان إلى مكان[1] .

ويعيب على من يهوِّن من أمر التّقديم والتأخير ، مكتفياً بأن يقال انه قدم للعناية ، ولأن ذكره أهم ، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية ؟ أو لِـم كان أهم ؛ و « لتخيُّلهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير فى نفوسهم ، وهوَّنوا الخطب فيه ، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبُّعه ، والنَّظر فيه ضرباً من التَّكلف ، ولم تر ظنَّا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه »[2] .

ولم يقتصر حيفهم عند حد التّهوين من أمر التقديم والتأخير ، بل كذلك صنعوا فى سائر الأبواب ، فجعلوا لا ينظرون فى الحذف والتكرار ، والإظهار والإضمار ، والفصل والوصل ،

---

(١) المرجع السابق ص ٨٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٥ .

ولا فى نوع من أنواع الفروق والوجوه ، الا نظرك فيما غيره أهمُّ لك ، بل فيما ان لم تعلمه لم يضرَّك . لاجرم أن ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة ، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها ... وليت شعرى ان كانت هذه أمورا هيِّنة ، وكان المدى فيها قريباً ، والجدى يسيراً ، من أين كان نظم أشرف من نظم وبم عظم التَّفاوت ، واشتد التباين ، وترقَّى الأمر الى الإعجاز ، إلى أن يقهر أعناق الجبابرة ؟ أوَ ههنا أمور أخر نحيل فى المزيَّة عليها ، ونجعل الإعجاز كان بها ، فتكون تلك الحوالة لنا عذراً فى ترك النظر فى هذه التى معنا ، والاعراض عنها ، وقلَّة المبالاة بها ؟ أوَليس هذا التّهاون — ان نظر العاقل — خيانة منه لعقله ودينه ؟ وهل يكون أضعف رأيا إذا همَّك أن تعرف الوجوه فى « أأنذرتهم » ، والإمالة فى « رأى القمر » ، وتعرف « الصِّراط » و « الزِّراط » ، وأشباه ذلك مما لايعدو علمك فيه اللفظ وجرس الصوت ، ولم يمنعك أن لم تعلمه بلاغة ، ولا يدفعك عن بيان ، ولا يدخل عليك شكا ، ولا يغلق دونك باب معرفة ، ولا يفضى بك إلى تحريف وتبديل ، والى الخطأ فى تأويل[1] .

باب التقديم والتأخير من الأبواب التى تظهر بها مزيَّة الكلام ، ويعلو بها أسلوب على أسلوب ، ويبدو بها إعجاز القرآن .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٥ — ٨٦ .

ويرى عبد القاهر أنه من الخطأ ، (كما سبق أن ذكرنا) أن يقسَّم الأمر فى تقديم الشىء وتأخيره قسمين ، فيجعل مفيدا فى بعض الكلام ، وغير مفيـــد فى بعض ؛ وأن يعلَّل تارة بالعناية ، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب ، حتى تطرد لهذا قوافيه ، ولذاك سجعه ؛ ذلك لأن من البعيد أن يكون فى جملة النظم ما يدل تارة ، ولا يدل أخرى ؛ فمتى ثبت فى تقديم المفعول مثلا على الفعل فى كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير ، فقد وجد أن تكون تلك قضيَّته فى كل شىء ، وكل حال . ومن سبيل مَن يجعل التقديم وترك التقديم سواء أن يدَّعى أنه كذلك فى عموم الأحوال ، فأما أن يجعله بينَ بينَ ؛ فيزعم أنه للفائدة فى بعضها ، وللتصرُّف فى اللفظ من غير معنى فى بعض ، فمما ينبغى أن يرغب عن القول به[1] .

ولذا رأى عبدالقاهر أنه ينبغى أن يعرف فى كل شىء قدِّم فى موضع من الكلام أن يعرف السر فى تقديمه ، ويفسر وجه العناية به[2] .

وعلى هذه الأسس مضى يعالج مسائل التقديم والتأخير

---

(١) المرجع السابق ص ٨٦ — ٨٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٨٥ .

— ١ —

وأول ما عالجه عبد القاهر من هذه المســائل : الاستفهام بالهمزة ؛ ذلك أنك إذا بدأت بالفعل ، فقلت : أفعلت ؟ كان الشكُّ فى الفعل نفسه ، وكان غرضك من الاستفهام أن تعلم وجوده ؛ فإذا بدأت بالإسم ؛ فقلت : أأنت فعلت؟ كان الشكُّ فى الفاعل مَن هو ، وكان التَّردُّد فيه [1] .

وعلى ذلك ليس من صحيح الكلام أن تقول : أأنت فرغت من الكتاب الذى كنت تكتبه ؟ لأن الشك فى الفعل لا الفاعل ، فكان من الواجب تقديمه ، وكذلك لو قلت : أكتبت هــذا الكتاب ؟ قلت ما ليس بقول ، وذلك لفساد أن تقول فى الشئ المشاهد أمام عينيك: أموجود أم لا [2] ؟

وكذلك إذا كانت الهمزة للتقرير ، كما فى قوله سبحانه : « أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم » ؛ فانهم لا يريدون أن يقر لهم بأنه قد حدث تكسير الأصنام ، ولكن أن يقر بأنه منه كان . ولذا كان الرد بقوله : « بل فعله كبيرهم هذا »[3] .

والهمزة فى هذا تقرير بأن الفعل قد وقع ، وانكار له لِمَ

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٨٧ و ٨٨ .
(٣) المرجع السابق ص ٨٨ .

كان ، وتوبيخ لفاعله عليه ؛ فهم قد قرروا أن آلهتهم قد حطمت ، وأنكروا هذا التحطيم ، ووبخوا إبراهيم عليه .

وتأتى لمعنى آخر هو إنكار أن يكون الفعل قد كان من أصله ، كما فى قوله تعالى : « أفأصفاكم ربكم بالبنين ، واتخذ من الملائكة اناثاً ؟ انكم لتقولون قولا عظيما » . فالآية تنكر اختصاصهم بالبنين . وإذا قدم الإسم صار الإنكار فى الفاعل ، كقولك للرجل قد انتحل شعراً : « أأنت قلت هذا الشعر ؟ كذبت ، لست ممن يحسن مثله » . وأنت بهذا التعبير تنكر أن يكون هو القائل ، ولكنك لا تنكر الشعر[1] .

هذا هو الفرق بين تقـــديم الفعل وتقديم الإسم إذا كان الفعل ماضياً .

أما إذا كان الفعل مضارعاً ، وأردت به الحال كان المعنى شبيهاً بالفعل الماضى ، فإذا قلت : أتكتب ؟ كان المعنى على أنك أردت أن تقرره بفعل هو يفعله ، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم حقاً أنه يكتب . وإذا قلت : أأنت تفعل ؟ كان المعنى على أنك تريد أن تقرره بأنه الفاعل ، وكان أمر الفعل فى وجوده ظاهراً ، لا يُحتاج إلى الإقرار بأنه كائن[2] . أو تريد أن تنكر أن يكون هو الفاعل .

ومن تقـــديم الإسم لأن المراد الإقرار بأنَّه الفاعل قوله سبحانه : « أفأنت تُكرهُ الناسَ حتّى يكونوا مؤمنين » .

---

(١) المرجع السابق ص ٨٩ — ٩٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

يريد أن يقرره بأن يتعب نفسه فى إقناع الناس بدينه ، حتّى كأنه يحاول إكراههم على الإيمان .

ومن تقديمه لإنكار أن يكون هو الفاعل قوله تعالى : أهم يقسمون رحمة ربك[1] » ؛ فالقرآن ينكر أن يكونوا هم الذين يقسمون رحمة الله .

وإن أردت بالمضارع الاستقبال ، وبدأت بالفعل كان المعنى على أنك تنكر الفعل نفسه ، وتزعم أنه لا يكون ، أو أنه لا ينبغى أن يكون ، فمثال الأول :

أيَقْتلنى والمشرفىُّ مُضاجعى
ومسنونةٌ زرقٌ كأنيابِ أغوال[2]

فالشاعر يكذب إنساناً هدده بالقتل ، وينكر أنه يقدر على ذلك ، ويستطيعه .

وعليه قوله سبحانه : « أنُلْزِمُكُموهَا ، وأنتم لها كارهون ؟ » .

ومثال الثانى :

أأتركُ أن قَلَّتْ دراهمُ خالِد
زيارتـه ؟ إنى إذاً للئيمُ

فاذا بدأت بالاسم ، فقلت : أأنت تمنعنى ؟ كنت وجهت الإنكار إلى الضمير نفسه ، وأبيت أن يكون بموضع أن يجىء

---

(١) المرجع السابق ص ٩٦ .
(٢) المشرفى : السيف .

منه الفعل ، فكأنك قلت : ان غيرك هو الذى يستطيع منعى ، والأخذ على يدى ، ولست بذاك ، ولقد وضعت نفسك فى غير موضعك .

وقد تجعله لا يجىء منه الفعل لأن نفسه تأباه ولا ترتضيه ، كأن تقول : أهو يمنع الناس حقوقهم ؟ هو أكرم من ذاك .

أو تجعله لا يفعله ، لصغر قدره وصغر همته ، كأن تقول : أهو يرتاح إلى الجميل ؟ هو أقصر همة من ذلك [1] .

ويبين عبد القاهر السر فى مجئ الاستفهام للإنكار عند ما يتقدم الإسم ، وأنه لكى يتنبه السامع ، ويرجع إلى نفسه ويروزها ويعرف مدى قدرته .

ولذلك لا يقرر بالمحال ، ولا بما لا يقول أحد : أنه يقع ، إلا على سبيل التمثيل ، وعلى أن يقال له : إنك فى دعواك ما ادعيت بمنزلة من يدّعى هـذا المحال ، وانك فى طمعك فى الذى طمعت فيه بمنزلة من يطمع فى الممتنع .

ومن هذا الضرب قوله تعالى : « أفأنت تسمع الصم ، أو تهدى العُمْىَ ؟ » فإن اسماع الصم لا يدعيه أحد ، حتى يكون الاستفهام للإنكار ، وإنما المعنى على التمثيل والتشبيه ، وأن يجعل الذى يظن أنهم يسمعون ، أو أنه يستطيع اسماعهم ، فى منزلة من يرى أنه يسمع الصم أو يهدى العُمى .

ويبين عبد القاهر السر فى تقـديم الاسم ، وأن لم يقل :

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٩١ — ٩٢ .

« أتسمع الصم ؟» وهو أن القرآن يريد أن يقول للرسول : أأنت خصوصاً قد أوتيت مقدرة على أن تسمع الصُّمَّ أو تهدى العمى[1] .

وإذا قدم المفعول اتجه الإنكار إلى أن يوقع به مثل ذلك الفعل . ومن أجل ذلك قدم (غير) فى قوله تعالى: « قل: أغيرَ الله أتَّخِذُ وليا ؟ ! » وقوله سبحانه : « قُل : أرأيتُكُم إن أتَاكُم عَذَابُ الله ، أو أتَتْكُمُ الساعة أغيرَ اللهِ تدعون ؟ ! » وكان له من الحسن والمزية والفخامة ماتعلم أنه لايكون لو أخر فقيل : « قل : أتخذ غير الله وليا ؟ » ، و « أتدعون غير الله ؟ » وذلك لأنه قد حصل بالتقديم معنى قولك : « أيكون غير الله بمثابة أن يتخذ وليا ؟ أو يرضى عاقل من نفسه أن يفعل ذلك ؟ أو يكون جهل أجهلَ ، وعمى أعمى من ذلك ؟ ولايكون شىء من ذلك إذا قيل : أأتخذ غير الله وليًّا ؟ ؛ وذلك لأن الإنكار يتناول الفعل أن يكون فقط ، ولا يزيد على ذلك[2] » .

ومعنى هذا أنه إذا تقدم الفعل اتجه الإنكار إليه ، أما غير الله فسكوت عن استحقاقه للعبادة أو عدم استحقاقه لها . على العكس مما لو قدم فى العبارة فان الإنكار يتجه إليه أن يكون أهلا للعبادة .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٩٣ و ٩٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

والأمر فى النفى على أنك إذا قدمت الفعل ، فقلت : « مافعلتُ » كنت قد نفيت عنك فعلا لم يثبت أنه مفعول . وإذا قلت : « ما أنا فعلت هذا » كنت قد نفيت عنك فعلا ثبت أنه مفعول ، وعلى ذلك ورد قول الشاعر :

وما أنا أسْقَمْتُ جسمى به
ولا أنا أضرمت فى القلب نارا

فالمعنى ، كما هو واضح : على أن السقم ثابت موجود ، ولا يراد نفيه ، ولكن يتجه النفى إلى أن يكون هو الجالب له وأن يكون هو الذى جره إلى نفسه[1] .

ويدل على أن هناك فرقا بين تقديم الفعل وتقديم الاسم أمران :

أحدهما : أنه يصح لك أن تقول : « ماقلت هذا ، ولا قاله أحد من الناس » ؛ لأنك عندما قدمت الفعل نفيته من غير أن يثبت أنه مفعول ، فيصح أن تنفيه بعد ذلك عن الناس جميعا

ولكن لا يصح لك أن تقول : « ما أنا قلت هذا ، ولا قاله أحد من الناس » ؛ للتناقض الذى فيه ، فان تقديم الاسم فى النفى يدل على أن الفعل قد وقع من غيرك ؛ فاذا نفيته بعد ذلك عن الناس جميعاً ، كان فى ذلك تناقض ، كما لا يخفى .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٩٦ — ٩٧ .

وثانيهما : أنك تقول : « ما ضربت إلا زيداً » ، فيكون كلاماً مستقيما ؛ ولو قلت : « ما أنا ضربت إلا زيداً » كان لغوا من القول ، وذلك ؛ « لأن نقض النفى بإلا يقتضى أن تكون ضربت زيداً ، وتقديمك ضميرك ، وايلاؤه حرف النفى يقتضى نفى أن تكون ضربته ، فهما يتدافعان »[1] .

وكذلك ترى هذا الفرق فى تقديم المفعول وتأخيره ؛ فيصح أن تقول : « ما ضربت زيداً ، ولا أحداً من الناس » ، ومن الفاسد أن تقول : « ما زيداً ضربت ، ولا أحداً من الناس » ؛ لأن تقديم المفعول يدل على أنك ضربت غير زيد .

ويصح لك أيضاً أن تقول : « ما ضربت زيداً ، ولكن أكرمته » فتعقب الفعل المنفى باثبات فعل هو ضده ، ولا يصح أن تقول : « ما زيداً ضربت ، ولكن أكرمته » ؛ « وذاك لأنك لم ترد أن تقول : لم يكن الفعل هذا ، ولكن ذاك ؛ ولكنك أردت أنه لم يكن المفعول هذا ، ولكن ذاك ؛ فالواجب إذاً أن تقول : ما زيداً ضربت ، ولكن عمراً »[2] .

وحكم الجار والمجرور فى ذلك حكم المفعول به ، فاذا قلت : « ما أمرتك بهذا » كان المعنى على نفى أن تكون قد أمرته بذلك ، ولم يجب أن تكون قد أمرته بشئ آخر ؛ وإذا قلت : « ما بهذا أمرتك » ، كنت قد أمرته بشئ غيره[3] .

---

(١) المرجع السابق ص ٩٧ — ٩٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٩٨ .
(٣) المرجع السابق ص ٩٨ .

وكذلك الحكم فى الخبر المثبت ، فاذا عمدت إلى الذى أردت أن تحدث عنه بفعل ، فقدمت ذكره ، ثم بنيت الفعل عليه ، فقلت زيد قد فعل ، اقتضى ذلك أن يكون القصد إلى الفاعل ، إلا أن المعنى ينقسم قسمين :

أحدهما : أن تكون قد أردت أن تنص على أن الفعل لواحد دون واحد ، أو دون كل أحد ، كقولهم فى المثل : « أتُعلِمُنى بِضبٍّ أنا حَرَشْتُه »[1].

وثانيهما : أنك تريد أن تحقق للسامع أنه قد فُعل ، وتمنعه من الشك ، فأنت لذلك تبدأ بذكره ، وتجعله أولا ؛ لكى تباعد السامع بذلك من الشبهة ، وتمنعه من الإنكار ، كقوله سبحانه : « واتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً ، وَهُمْ يُخْلَقُونَ » ، فليس المراد أنهم وحدهم هم الذين يخلقون كما فى المعنى الأول ، ولكن تأكيد أن الفعل ثابت لهم[2].

ويعلل عبد القاهر لأن يكون تقديم ذكر المحدَّث عنه بالفعل آكد لإثبات ذلك الفعل له ؛ « بأن ذلك من أجل أنه لا يؤتى بالإسم معرى من العوامل إلا لحديث قد نوى إسناده

---

(١) هذا المثل يقوله العالم بالشىء لمن يريد أن يعلمه اياه . وحرش الضب : صـــاده .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٩٩ — ١٠١ .

إليه ، فاذا قلت : « عبد الله » فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردت الحديث عنه ، فاذا جئت بالحديث فقلت مثلا : « قام » فقد علم ما جئت به ، وقد وطأت له ، وقدمت الاعلام به ، فدخل على القلب دخول المأنوس به ، وقبله قبول المتهيء له ، المطمئن له ، وذلك لا محالة أشد لثبوته ، وأنفى للشبهة ، وأدخل فى التحقيق » . « وليس إعلامك الشيء بغتة ، مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له ؛ لأن ذلك يجرى مجرى تكرير الإعلام فى التأكيد والإحكام [1] » . وتلك ملحوظة نفسية بين بها عبد القاهر سر قوة هذا التعبير .

ويشهد لأن تقديم المحدث عنه يقتضى تأكيد الخبر وتحقيقه له أننا إذا تأملنا وجدنا هذا الضرب من الكلام يجيء فيما سبق فيه إنكار من منكر ، أو اعتراض فيه شك ، أو فى تكذيب مدع ، وكذلك فى كل شيء كان خبراً على خلاف العادة ، وعما يستغرب منه الأمر .

ويكثر المجيء بهذا التعبير فى الوعد والضمان ، وفى المدح [2] .

فاذا كان الفعل مما لا شك فيه ، ولا ينكر بحال لم يكد يجيء على هذا الوجه ، ولكن يؤتى به غير مبنى على اسم [3] »

---

(١) المرجع السابق ص ١٠١ — ١٠٢ .
(٢) المرجع السابق ص ١٠٢ — ١٠٤ .
(٣) المرجع السابق ص ١٠٤ .

وقد لا يستقيم المعنى إلا على بناء الفعل على الإسم ، كقوله تعالى : « إنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ ، وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ » ، وقوله تعالى : « وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا ، فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً » ؛ فانه لا يخفى على من له ذوق أنه لو جيء فى ذلك بالفعل غير مبنى على الإسم ، فقيل : « إنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ ، وَيَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ » ، « واكتتبها ، فتملى عليه » لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى . والمعنى قد زال عن صورته ، والوضع الذى ينبغى أن يكون عليه[1] .

— ٤ —

ومما يرى تقديم الإسم فيه كاللازم (مثل) و (غير) فى نحو قوله :

مِثلكَ يثنِى المُزنَ عن صَوْبِه
ويَسْتَرِدُّ الدمعَ عن غربِه[2]

وقول أبى تمام :

وغيرى يأكل المعروف سُحتاً
وتَشْجَبُ عنده بيضُ الأيادى[3]

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٦ .
(٢) المزن : السحاب . والصوب : الانصباب . والغرب : مسيل الدمع .
(٣) السحت : الحرام . وشجب : تغير لونه .

وفى التعبير لا يقصد بمثل إلى إنسان سوى الذى أضيف إليه ، ولكنهم يعنون أن كل من كان مثله فى الحال والصفة كان من مقتضى القياس وموجب العرف والعادة أن يفعل ما ذكر أو ألا يفعل .

وكذلك فى التعبير الثانى لا يراد بغير أن يومىء إلى إنسان فيخبر عنه بأنه يفعل ، بل لم يرد إلا أن يقول : لست ممن يأكل المعروف سحتاً[1] .

واستعمال مثل وغير على هذه السبيل شيء مركوز فى الطباع ، وهو جار فى عادة كل قوم ، ولو أخرا ، فقيل : « يثنى المزن عن صوبه مثلك » ، و « يأكل غيرى المعروف سحتاً » رأيت كلاماً مقلوباً عن جهته ، ومغيراً عن صورته ، ورأيت اللفظ قد نبا عن معناه ، ورأيت الطبع يأبى أن يرضاه[2] .

ذلك عرض عبد القاهر للتقديم والتأخير ، ومنه تظهر دقته فى الوقوف عند النصوص ، يتبين الفروق بين تعبير وتعبير ؛ ليكون ذلك مرشداً لصانعى الكلام وناقديه ، حتى يتوخى هؤلاء التعبير الصالح ، ويحاسب أولئك منتجى الكلام عما ينتجون .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٠٦ و ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٧ و ١٠٨ .

الحذف

يراه عبد القاهر باباً دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، عجيب الأمر شبيهاً بالسحر ، فانك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ؛ وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبن[1] .

ثم يعرض أمثلة من الشعر الجيد لأبيات حذف المبتدأ فيها ، كقول الشاعر :

سأشكرُ عَمْراً إن تراخت مَنِيتى
أيادِىَ لم تُمْنَنَ ، وإن هى جَلَّت
فتًى غيرُ محجوبِ الغِنى عن صديقه
ولا مُظْهِرُ الشكوى إذا النعل زلت

والأصل : « هو فتى » .

ويدعوك إلى أن تستقريها بيتاً بيتاً ، وآن تنظر موقعها فى نفسك ، وأن تتلمس ما تجده من إحساس سار إذا مررت بموضع الحذف منها ؛ ثم تتكلف أن ترد ما حذف الشاعر ، فانك تدرك الفرق بين العبارتين ، وتجد حذفه أحسن من ذكره ، وترى إضماره فى النفس أولى وآنس من النطق به[2] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١١١ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٢ — ١١٧ .

وأما حذف المفعول به فان اللطائف فيه أكثر ، وما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر .

ذلك أن أغراض الناس تختلف فى ذكر الأفعال المتعدِّية ، فتارة يذكرونها ، ويريدون أن يقتصروا على إثبات المعانى التى اشتقَّت منها للفاعلين ، من غير أن يتعرضوا لذكر المفعولين ، وعندئذ يكون الفعل المتعدى كغير المتعدى ، ومثال ذلك قول الناس : فلان يحلُّ ، ويعقِد ؛ ويأمر وينهَى ؛ ويضرُّ وينفع .

وعلى ذلك قوله تعالى : « قل : هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ؛ المعنى : هل يستوى من له علم ، ومن لا علم له [1] .

والقسم الثانى أن يكون للفعل مفعول مقصود ، إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل يدل عليه . وقد يكون ذلك جليًّا لا صنعة فيه . كقولهم : « أصغيت اليه » ، أى بأذنى ، والخفى منه ما تدخله الصنعة .

فمن الخفى أن تذكر الفعل ، وفى نفسك له مفعول مخصوص إلاَّ أنك تنساه وتخفيه عن نفسك ، وتوهم أنك انما تذكر الفعل لتثبت نفس معناه ، من غير أن تعدِّيه إلى مفعول ، كقول البحترى يمدح المعتز بالله :

شَجْوُ حُسادِه ، وغيْظُ عِداهُ
أن يَرى مُبصِرٌ ، ويسمعَ واعٍ [2]

(١) المرجع السابق ص ١١٨ — ١١٩ .
(٢) شجاه : أحزنه ، وهيجه .

المعنى : أن يرى مبصر محاسنه ، ويسمع واع أخباره ومآثره

يقول عبد القاهر : « ولكنك تعلم ،على ذلك ، أنه كان يسرق علم ذلك من نفسه ، ويدفع صورته عن وهمه ؛ ليحصل له معنى شريف ، وغرض خاص ؛ وقال : انه يمدح خليفة ، وهو المعتز ، ويعرض بخليفة ، وهو المستعين ؛ فأراد أن يقول: ان محاسن المعتز وفضائله المحاسن والفضائل ، يكفى فيها أن يقع عليها بصر ، ويعيها سمع ، حتى يعلم أنه المستحق للخلافة ، والفرد الوحيد الذى ليس لأحد أن ينازعه مرتبتها ، فأنت ترى حساده ، وليس شيء أشجى لهم وأغيظ من علمهم أن ههنا مبصراً يرى ، وسامعا يعى ، حتى ليتمنون ألا يكون فى الدنيا من له عين يبصر بها ، وأذن يعى بها ؛ كى يخفى مكان استحقاقه لشرف الامامة ، فيجدوا بذلك سبيلا إلى منازعته اياها »[1].

ومن الخفىّ أن يكون معك مفعول معلوم مقصود قد علم أنه ليس للفعل الذى ذكرت مفعول سواه بدليل الحال أو ماسبق من الكلام ، إلا أنك تطرحه وتتناساه ؛ لكى تتوفر العناية على إثبات الفعل للفاعل ، وتخلص له ، وتنصرف بجملتها إليه . وضرب عبدالقاهر أمثلة لذلك منها هذه الأبيات لطفيل الغنوى فى بنى جعفر بن كلاب :

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٢٠ .

جزَى الله عنا جَعفراً حين أُزلِقت
بِنا نَعلُنا في الواطِئين ، فَزلَّتِ [1]
أبَوا أن يمَلّونا ، ولو أن أُمنا
تُلاقى الذى يلقَون منَّـــا لملَّتِ
همُ خلَطونا بالنّفوس ، وألَجئوا
إلى حجُرات أدفَأت ، وأظلَّتِ

حذف المفعول فى أربعة مواضع هى : لملَّت ، وألجئوا ، وأدفأت ، وأظلَّت ، لأن الأصل : « لملّتنا ، وألجئونا إلى حجرات أدفأتنا ، وأظلّتنا » ، إلا أن الحال على ما ذكرت لك من أنه فى حد المتناهى ، حتى كأن لا قصد إلى مفعول ، وكأن الفعل قد أبهم أمره ، فلم يقصد به أن يقع على شىء[2] .

وقول الشـــاعر : « ولو أن أمَّنا تلاقى الذى لاقوه منّا لملَّت » يتضمن أن ما لاقوه منا قد بلغ من القوة إلى أن يجعل كل أمٍّ تملّ وتسأم ، وأن المشقة بلغت من ذلك حداً يجعل الأم تملّ له الابن ، وتتبرَّم به ، مع ما فى طباع الأمهات من الصبر على المكاره فى مصالح الأولاد : وذلك أنه ، وان قال : « أمَّنا » فان المعنى على أن ذلك حكم كل أم مع أولادها . ولو قال : « لملّتنا » لم يصلح لأن يراد به معنى العموم ، وأنه بحيث يمل كل أم من كل ابن .

(١) أزلقت : زلت ، ولم تثبت .
(٢) دلائل الاعجاز ص ١٢٢ .

وكذلك قوله : « إلى حجرات أدفأت ، وأظلّت » ؛ لأن فيه معنى قولك : « من شأن مثلها أن تدفئ ، وتظلّ » ، ولا يجئ هذا المعنى مع إظهار المفعول ، إذ لا تقول : حجرات من شأن مثلها أن تدفئنا وتظلّنا . هذا لغو من الكلام[1]

ومما هو كأنه نوع آخر غير مامضى قول البحترى :

إذا بعُدَت أبْلَتْ ، وان قرّبت شَفَتْ

فَهجرانُها يُبْلِي ، ولِقيانُها يَشفِي[2]

المعنى : « إذا بعدت عنى أبلتنى ، وإن قربت منى شفتنى » ، إلا أنك تجد الشعر يأبى ذلك ، ويوجب اطّراحه ، وذلك لأنه أراد أن يجعل البلى كأنه واجب فى بعادها ، أن يوجبه ويجلبه ، وكأنه الطبيعة فيه ، وكذلك حال الشفاء مع القرب ، ولا سبيل إلى فهم هذه اللطيفة إلا بحذف المفعول[3].

وهكذا يستنتج عبد القاهر أنه ليس لنتائج حذف المفعول نهاية ، فانه طريق إلى ضروب من الصنعة ، وإلى لطائف لا تحصى[4] .

ومن ذلك حذف المفعول بعد فعل المشيئة كقول الشاعر :

لو شِئت لم تفســد سَماحة حاتِم

كرَماً ، ولم تهْدِم مآثِر خالِدِ

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٢) أبلى الثوب : جعله باليا .

(٣) دلائل الاعجاز ص ١٢٥ .

(٤) المرطع السابق نفسه .

الأصل : لو شئت ألا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها ، ثم حذف ذلك من الأول استغناء بدلالته فى الثانى عليه ؛ ثم هو على ما تراه من الحسن والغرابة ؛ لأن الواجب فى حكم البلاغة ألاينطق بالمحذوف ؛ فليس يخفى أنك لو رجعت إلى الأصل ، صرت إلى كلام غث ، وإلى شىء يمجه السمع ، وتعافه النفس

ويعلل عبدالقاهرلجمال حذف المفعول بعد فعل المشيئة بأن فى البيان بعد الإبهام ، وبعد تحريك النفس إلى معرفته لطفا ونبلا ، لايكون إذا لم يتقـــدم ما يحرك . فأنت إذا قلت : لو شئت ، علم السامع أنك قد علقت هذه المشيئة فى المعنى بشىء : فهويضع فى نفسه أن ههنا شيئاً تقتضيه المشيئة ، فاذا قلت : لم تفسد سماحة حاتم ، عرف ذلك الشىء [1] .

وقد يتفق أحيانا أن يكون اظهـــار المفعول هو الأحسن كقول الشاعر :

ولو شئت أن أبكى دماً لبكيتُه

عليه ، ولكن ساحة الصَّبر أوسع

وسبب الجمال فى إظهار المفعول به أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكى دما ؛ فلما كان كذلك كان الأولى أن يصرح بذكره ؛ ليقرره فى نفس السامع ، ويؤنسه به ؛ وكذلك الحال متى كان مفعول المشيئة أمراً عظيما ، أو بديعا غريبا ،

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ – ١٢٦ .

فعندئذ يكون الأحسن أن يذكر، ولا يضمر ؛ فاذا لم يكن مما يكبره السامع فالحذف[1] .

ويوازن عبد القاهر موازنة دقيقة نفسية بين حذف المفعول فى بيت البحترى اذ يقول :

قد طلبنا ، فلم نجد لكَ فى السؤ
دَدِ ، والمجد ، والمكارم مِثْلا

وإثباته فى قول ذى الرمة :

ولم أمدَحْ ؛ لأرضِيَهُ بشعرى
لَئيماً ، أن يَكونَ أصاب مَالا

فقد حذف البحترى المفعول به للفعل الأول ، وهو طلبنا ، وجعل المفعول به للفعل الثانى ، وهو نجد .

بينما عكس ذو الرمة الأمر ؛ فجعل المفعول : (لئيما) للفعل الأول : (أمدح) ، وأعمل الفعل الثانى : (أرضى) فى ضميره .

ولو أن البحترى قال : « قد طلبنا لك مثلا فى السؤدد ... فلم نجده ، لذهب الحسن الذى تراه فى البيت . وسبب ذلك أن الأصل فى المدح هو نفى أن يوجد له مثل ، فأما طلب المثل فكالشيء يذكر ليبنى عليه الغرض ، ويؤكد به أمره ؛ ولو لم يأت على النهج الذى ورد ، لكان قد ترك أن يوقع نفى الوجود على صريح لفظ المثل ، وأوقعه على ضميره ، وايقاع نفى الوجود على صريح لفظ المثل ، أقوى من ايقاعه على ضميره .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٦ - ١٢٧ .

أما بيت ذى الرمَّة فان الغرض الأساسى هو أن ينفى عن نفسه مدح اللئيم ، فجاء بذلك صريحاً مكشوفاً ؛ أما الارضاء فتعليل لهذا المدح ؛ ولو أنه قال : ولم أمدح لأرضى بشعرى لئيماً ، لجعل الأصل فرعاً ، والفرع أصلا [1] .

وقد يكون حذف المفعول حذراً من أن يتوهم السامع فى بدء الأمر شيئاً غير مراد ، ثم ينصرف إلى المراد ، كما فى قول البحترى :

وكم ذُدت عنِّى من تحامُل حادثٍ
وسَورَةَ أيَّام حزَزنَ إلى العَظْمْ [2]

الأصل : حززن اللحم إلى العظم ، إلا أن فى مجيئه به محذوفاً مزية عجيبة ، فلو أنه أظهر المفعول ، فقال : « حززن اللحم إلى العظم » لجاز أن يقع فى وهم السامع ، قبل أن يجئ إلى قوله : « إلى العظم » أن هذا الحز كان فى بعض اللحم دون كلّه ، وأنه قطع ما يلى الجلد ، ولم ينته إلى ما يلى العـظم ؛ فترك ذكر اللحم ، ليمنع السامع من هذا الفهم ، ويجعله يتصوَّر من أول الأمر أن الحز مضى فى اللحم ، حتى لم يرده إلا العظم [3] .

هذه هى المسائل التى تعرَّض لها عبد القاهر فى باب الحذف ، عالج فيها حذف المبتدأ ، وحذف المفعول به ، وهى لمحات نفسية صادقة .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ — ١٣١ .
(٢) سورة : حدة .
(٣) دلائل الاعجاز ص ١٣١ — ١٣٢ .

فروق فى الخبر

أول ما يبدو فى هذا الباب أن عبد القاهر لم يقف عند الحدود التى رسمها النُّحاة ، ولكنه تعمق فى معنى الجملة ، فجعل الخبر هو الذى تحدث به الفائدة مع الاسم ، وقسمه قسمين : أحدهما خبر ، وهو جزء الجملة ، لا تتم الفائدة بدونه ، كخبر المبتدأ فى قولك : « زيد منطلق » ، والفعل فى : « خرج زيد » . والثانى خبر ليس بجزء من الجملة ، ولكنه زيادة فى خبر آخر سابق له ، وذلك هو الحال فى قولك : جاءنى زيد راكباً ، وذلك لأن الحال خبر فى الحقيقة ؛ لأنك تثبت بها المعنى لذى الحال ، كما تثبته بخبر المبتدأ للمبتدأ ، وبالفعل للفاعل[1] .

ومن ذلك يبدو أن الخبر الذى أراده عبد القاهر يشمل خبر المبتدأ ، وفعل الفاعل ، والحال ؛ وجعل أحكام هذه الألوان واحدة كما سترى .

الخبر الاسمى والفعلى :

والاسم يثبت به المعنى للشئ ، من غير أن يقتضى تجدُّده شيئاً بعد شئ .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٣٢ — ١٣٣ .

والفعل يقتضى تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء .

فالاسم كقوله سبحانه : « وكَلبُهم باسِطٌ ذِراعَيه بالوصيد »[1] ، ويمتنع مجيء الفعل هنا ؛ فلا يصح أن يقال : « وكلبهم يبسط ذراعيه » ؛ لأنه لا يؤدى الغرض ؛ إذ أنك لا تجعل الكلب يزاول عملا متجدِّداً يحدث شيئاً فشيئاً ، بل تثبته بصفة هو عليها ؛ فالغرض تأدية هيئة الكلب .

والفعل كقوله سبحانه : « هل مِن خالق غير الله يرزقكم » ، لأن الرزق يتجدد ساعة بعد ساعة ، ولو قيل : « هل من خالق غير الله رازق لكم » لكان المعنى غير ما أريد[2] .

ويمضى عبد القاهر جاعلا ذلك هو العلَّة فى كل موضع وقع فيه التعبير بالفعل أو بالاسم[3] .

ويعلق عبد القاهر على التفرقة بين الخبر الفعلى والاسمى فيقول : « ولا ينبغى أن يغرك أنا إذا تكلمنا فى مسائل المبتدأ والخبر قدَّرنا الفعل فى هذا النحو تقدير الاسم ، كما نقول فى « زيد يقوم » : إنه فى موضع « زيد قائم » فإن ذلك لا يقتضى أن يستوى المعنى فيهما استواء ، لا يكون من بعده افتراق ؛ فإنهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلا ، والآخر

---

(١) الوصيد هنا : فناء الكهف .
(٢) المرجع السابق ص ١٣٣ – ١٣٦ .
(٣) المرجع السابق ص ١٣٥ .

اسما ، بل كان ينبغى أن يكونا جميعاً فعلين ، أو يكونا اسمين »[1] .

تعريف الخبر وتنكيره :

يفرق عبد القاهر بين صيغ الخبر الآتية : زيد منطلق ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ؛ فيكون فى كل واحد منها غرض خاص ، وفائدة لا تكون فى الباقى : فإذا قلت : زيد منطلق ، كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقاً كان : لا من زيد ، ولا من عمرو ، فأنت تعلمه بذلك ابتداء ؛ وإذا قلت : زيد المنطلق ، كان كلامك مع من عرف أن انطلاقاً كان ، إمَّا من زيد ، وإمَّا من عمرو ؛ فأنت تعلمه أنه كان من زيد دون غيره ؛ وإذا أرادوا التأكيد أدخلوا الضمير المسمى فصلا ، بين الجزءين ؛ فقالوا : زيد هو المنطلق[2] .

ومن الفرق بين التعبيرين أنك إذا نكَّرت الخبر جاز أن تأتى بمبتدأ ثان تعطفه على الأول ، وإذا عرَّفت لم يجز ذلك ؛ لأن المعنى مع التعريف على أنك أردت أن تثبت انطلاقاً مخصوصاً قد حدث من واحد ، فاذا أثبتَّه لزيد لم يصح إثباته لعمرو ؛ أما إذا أردت إثباته لهما فإنه ينبغى أن تجمع بينهما فى الخبر ، فنقول : زيد وعمرو هما المنطلقان[3] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٣٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٦ – ١٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٣٧ – ١٣٨ .

وتجد الألف واللام فى الخبر على معنى الجنس ، وترى له فى ذلك وجوهاً :

أحدها : أن تقصر جنس المعنى على المخبر عنه ؛ لقصد المبالغة ، كقولك : عمرو هو الشُّجاع ، تريد أنه الكامل ؛ لأنك لم تعتدَّ بما كان من غيره ؛ لقصوره عن بلوغ الكمال .

وثانيها : أن تقصر جنس المعنى الذى يستفاد من الخبر على المخبر عنه ، لا على معنى المبالغة ؛ بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه ، ولا يكون ذلك إلا إذا قيدت المعنى بشىء يخصّصه ، ويجعله فى حكم نوع برأسه ، كقول الأعشى :

هو الواهب المائة المُصطفاة إما مَخاضاً ، وإما عِشاراً [1] .

وثالثها : أن يكون على نحو قول الخنساء :

إذا قبح البكاء على قتيل رأيت بكاءك الحسَن الجميلا

لا تريد الخنساء أن ما عدا البكاء عليه فليس بحسن ولا جميل ؛ ولم تقيِّد الحسن بشىء ، فيتصوَّر أن يقصر على البكاء ، كما قصر الأعشى هبة المائة على الممدوح ، ولكنها أرادت أن تقرَّه فى جنس ما حسنُه الحسنُ الظاهر الذى لا ينكره أحد ، ولا يشك فيه شاك [2] .

وللخبر المعرَّف بأل معنى غير ما ذكر ، قال عنه عبد القاهر : « وله سلك ثَمَّ دقيق ، ولمحة كالخلس » ، ولا يدخل فى معنى

(١) المخاض : الحوامل من النوق . وعشار : جمع عشراء ، وهى من الإبل كالنفساء من النساء .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٣٨ — ١٤٠ .

من المعانى السابقة ، ومثل له عبد القاهر بعدة أمثلة منها قول ابن الرومى :

هو الرجل المشروك فى جُلِّ مالِه
ولكنه بالمجد ، والحمْدِ مُفرَدُ

تقديره كأنه يقول للسامع : فكِّر فى رجل لا يتميَّز جيرانه ومعارفه عنه فى ماله ، يأخذون ما شاءوا منه ، فاذا حصلت صورته فى نفسك فاعلم أنه ذلك الرجل .

ويطيل عبد القاهر باعجابه بهذا المعنى ، فيقول عنه مرة أخرى : « وهذا فن عجيب الشأن ، وله مكان من الفخامة والنُّبل ، وهو من سحر البيان الذى تقصر العبارة عن تأدية حقه ؛ والمعوَّل فيه على مراجعة النفس واستقصاء التأمل »[1].

ويمضى عبد القاهر فى شرح المعنى ، وتقليب الأمر على وجوهه ، حتى يصل إلى أن ذلك المعنى جديد لا يدخل فى المعانى التى سبق ذكرها ، ويمثل له بأمثلة يراها مقنعة لنفس القارىء .

ويقف عبد القاهر وقفة طويلة ليبيِّن الفرق بين « المنطلق زيد » و « زيد المنطلق » ، وهو يعترف بأنه موضع غامض ، ويبدو فى الظاهر أنهما سواء من حيث إن الغرض فى الحالين إثبات انطلاق قد سبق العلم به لزيد .

ولكن هناك فصلا ظاهراً بين الكلامين ؛ فاذا قلت : زيد

---

(١) المرجع السابق ص ١٤١ .

المنطلق فأنت فى حديث انطلاق قد كان ، وعرف السامع كونه ، إلا أنه لم يعلم أمن زيد كان أم من عمرو ؛ فاذا قلت : زيد المنطلق ، أزلت عنه الشك ، وجعلته يقطع بأنه كان من زيد ، بعد أن كان يرى ذلك على سبيل الجواز .

وإذا قلت : المنطلق زيد ، يكون المعنى حينئذ على أنك رأيت إنساناً ينطلق بالبعد منك ، ولم تعلم أزيد هو أم عمرو ؛ فقال لك صاحبك : المنطلق زيد ، أى هذا الشخص الذى تراه من بُعد هو زيد .

ويدلك على هذا الفرق بوضوح أنك ترى الرجل قائما بين يديك ، وعليه ثوب ديباج ، وكان الرجل ممن عرفته قديماً ، ثم بعد العهد به ، فتناسيته ؛ فيقال لك : اللاَّبس الدِّيباج صاحبك الذى كنت تألفه فى وقت كذا ، أما تعرفه ؟ لَشَدَّ مانسيتَ .

لا يكون الغرض أن يثبت له لبس الديباج ؛ لاستحالة ذلك ، لأن رؤيتك للديباج عليه تغنيك عن أن يخبرك به أحد[1] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٤٤ .

الفصل والوصل

قدّم عبد القاهر بين يدى حديثه عن مواضع الفصل والوصل مقدمة بيّن فيها قيمة معرفة مواضع الفصل والوصل ، فقال : « اعلم أن العلم بما ينبغى أن يصنع فى الجمل من عطف بعضها على بعض ، أو ترك العطف فيها والمجئ بها منثورة ، تستأنف واحدة منها بعد أخرى ، من أسرار البلاغة ، ومما لايأتى لتمام الصواب فيه الا الأعراب الخلص ، والأقوام طبعوا على البلاغة ، وأوتوا فناً من المعرفة فى ذوق الكلام هم بها أفراد، وقد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جعلوا حدا للبلاغة ؛ لغموضه ، ودقة مسلكه » (١) .

ويرى عبد القاهر الأمر سهلا فى الجملة الثانية تعطف على جملة لها حكم فى الاعراب ، فاذا قلت: « مررت برجل خُلُقُه حسن وخَلْقُه قبيح » ، كنت قد أشركت الجملة الثانية فى حكم الأولى ، وذلك الحكم هو كونها فى موضع جرّ بأنها صفة للنكرة (٢) .

والذى يشكل أمره هو أن تعطف على الجملة التى لا موضع لها من الاعراب جملة أخرى ، كقولك : زيد قائم ، وعمرو قاعد ؛ وهنا لا نعطف حتى يكون عمرو بسبب من زيد ، حتى

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٠ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٧١ .

يكونا كالنظيرين والشريكين ، وبحيث إذا عرف السامع حال الأول ، عناه أن يعرف حال الثانى . ويدل على ذلك أنك إذا عطفت على الأول شيئاً ليس منه بسبب لم يستقم ، فلو قلت : خرجت اليوم من دارى ، ثم قلت : وأحسن الذى يقول بيت كذا ، قلت ما يضحك .

وكما يجب أن يكون المحدَّث عنه فى إحدى الجملتين بسبب من المحدَّث عنه فى الأخرى ، كذلك ينبغى أن يكون الخبر عن الثانى مما يجرى مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول ، فلو قلت : زيد طويل القامة ، وعمرو شاعر ، كان خلفا ؛ لأنه لا مشاكلة بين طول القامة وبين الشعر[1] .

وكما أن فى الأسماء ما يصله معناه بالاسم قبله ، فيستغنى بذلك عن رابط يربطه كالصِّفة ، وكالتأكيد — كذلك يكون فى الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالّتى قبلها ، وتستغنى بربط معناها عن حرف عطف يربطها ، وهى كل جملة كانت مؤكدة للتى قبلها ، ومبيِّنة لها . وذلك كقوله تعالى : « إن الذين كفروا سواءٌ عليهِم أأنذَرْتَهُم أم لم تُنذِرْهُم ، لا يُؤمنون ، ختَم الله على قُلوبهِم ، وعلى سَمعهِم ، وعلى أبصَارهِم غشاوة ، ولهُم عذابٌ عظيم » . قوله تعالى : « لا يؤمنون » تأكيد لقوله : « سواء عليهم : أأنذرتهم أم لم تُنذرهم » ، وقوله : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم » تأكيد ثان أبلغ من الأول ؛ لأن من

(١) المرجع السابق ص ١٧٢ — ١٧٣ .

كان حاله إذا أنذر مثل حاله إذا لم ينذر كان فى غاية الجهل ، وكان مطبوعاً على قلبه لا محالة [1] .

وقد تبدو الجملة ، وحالها مع الجملة التى قبلها حال مايعطف على ماقبله ، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف ؛ لأمر عرض لها ، صارت به أجنبية عما قبلها ، مثال ذلك قوله تعالى : « قالوا : إنما نحن مستهزئون ؛ الله يستهزئ بهم ، ويَمدُّهم فى طغيانهم يعمهون » [2] . الظاهر أنه يعطف على ما قبله ، وهو قوله : « إنما نحنُ مستهزئون » ، وذلك أنه ليس بأجنبى منه ، بل هو نظير ماجاء معطوفا من قوله تعالى : « يُخادعون اللهَ ، وهو خادعهم » ؛ ولكنه جاء غير معطوف ؛ لأمر أوجب ألاَّ يعطف وذلك أن قوله : « انما نحن مستهزئون » حكاية قولهم ، وليس بخبر من الله تعالى ؛ وقوله تعالى : « الله يستهزئُ بهم » خبر من الله تعالى أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم ، فامتنع العطف لاستحالة أن يكون الذى هو خبر من الله تعالى معطوفا على ماهو حكاية عنهم ، وليس كذلك الحال فى قوله تعالى : « يخادعون الله وهو خادعهم » ؛ لأن الأول من الكلامين فيهما كالثانى ، فى أنها خبر من الله ، وليس بحكاية [3] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٤ — ١٧٥ .
(٢) يعمهون : يتحيرون .
(٣) دلائل الاعجاز ص ١٧٨ — ١٧٩ .

ويطيل عبد القاهر الحديث فى الرد على إمكان أن يعطف « الله يستهزئ بهم » على « قالوا » من « قالوا : إنّا معكم »[1] .

قال عبد القاهر : « وها هنا أمر سوى ما مضى يوجب الاستئناف وترك العطف ، وهو أن الحكاية عنهم بأنهم قالوا كيت وكيت ، تحرّك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم ، وما يصنع بهم ، وأتنزل بهم النقمة عاجلا أم لا تنزل ، ويمهلون ... فكان هذا الكلام الذى هو قوله : « الله يستهزئ بهم » فى معنى ما صدر جواباً عن هذا المقدّر وقوعه فى أنفس السامعين . وإذا كان كذلك كان حقّه أن يؤتى به مبتدأ غير معطوف »[2] كأنه قيل : فان سألتم قيل لكم : « الله يستهزئ بهم ... » .

ويخرج عبد القاهر من ذلك إلى ذكر سبب آخر للفصل بين الجمل ، وذلك إذا جاءت الجملة بعقب ما يقتضى سؤالا ، فانها تكون بمنزلة ما إذا صرّح بذلك السؤال ، فمن ذلك قوله :

زعم العَوَاذلُ أننى فى غَمْرة
صَدَقوا ، ولكن غمرتى لا تنجلى[3]

لما حكى عن العواذل أنهم قالوا : « هو غمرة » ، وكان

---

(١) راجع الدلائل ص ١٨٠ — ١٨١ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ١٨١ .
(٣) الغمرة : الشدة . وانجلى : انكشف .

ذلك مما يحرك السامع لأن يسأله ، فيقول : فما قولك فى ذلك ؟ وما جوابك عنه ؟ أخرج الكلام كما لو أن ذلك قد قيل ، وكان جوابه عنه : « صدقوا . . . » ولو قال : « زعم العواذل أننى فى غمرة ، وصدقوا » ، لم يضع فى نفسه أنه مسئول ، وأن كلامه كلام مجيب[1] .

ويورد عبد القاهر أمثلة أخرى لذلك ، ويمضى فى شرحها[2] .

وأورد عبد القاهر فصلا[3] لخص فيه أحوال فصل الجملة ووصلها ، فذكر أن الجمل على ثلاثة أضرب : جملة حالها مع التى قبلها حال الصفة مع الموصوف ، والتأكيد مع المؤكد ؛ فلا يكون فيها العطف البتة ؛ لشبه العطف فيها لو عطفت بعطف الشيء على نفسه .

وجملة حالها مع التى قبلها حال الإسم يكون غير الذى قبله ، إلا أنه يشاركه فى حكم ، ويدخل معه فى معنى ، مثل أن يكون كلا الإسمين فاعلا أو مفعولا أو مضافاً إليه ، فيكون حقها العطف .

وجملة ليست فى شيء من الحالين ، بل سبيلها مع التى

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٣ — ١٨٤ .

(٣) ص ١٨٧ .

قبلها سبيل الاسم مع الاسم ، لايكون منه فى شئ فلا يكون اياه ولا مشاركا له فى معنى ، بل هو شئ ان ذكر لم يذكر الا بأمر ينفرد به ، ويكون ذكر الذى قبله وترك الذكر سواء ؛ لعدم التعلق بينه وبينه رأساً . وحق هذا ترك العطف البتة .

فترك العطف يكون اما للاتصال الى الغاية ، أو الانفصال إلى الغاية .

والعطف لما هو واسطة بين الأمرين ، وكان له حال بين الحالين .

مزايا "إنّ"

قد تدخل « إنّ » فى الجملة ؛ فترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف ، مقطوعاً موصولا معاً [1] ؛ واستخدامها على هذا الوجه أمر يحتاج الى تدبر وروية ، وقد خفى سر هذا الاستخدام حتى على أفراد العلماء . روى عن « الأصمعى » أنه قال : كنت أسير مع « أبى عمرو بن العلاء » ، « خلف الأحمر » ، وكانا يأتيان « بشارا » ؛ فيسلمان عليه بغاية الاعظام ، ثم يقولان : يا أبا معاذ ، ما أحـــدثت ؟ فيخبرهما ، وينشدهما ويسألانه ، ويكتبان عنه ، متواضعين له ، حتى يأتى وقت الزوال ، ثم ينصرفان . وأتياه يوما ، فقالا : ماهذه القصيدة التى أحدثتها فى « سَلم بن قُتَيبة ؟ » قال : هى التى بلغتكم ؛ قالوا : بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب ؛ قال : نعم ، بلغنى أن « سلم بن قتيبة » يتباصر بالغريب ؛ فأحببت أن أورد عليه مالا يعرف ، قالوا : فأنشدناها يا أبا معاذ ؛ فأنشدهما :

بَكِّرَا صاحبَىَّ قبل الهَجِيرِ
ان ذاك النَّجَاح فى التبكِيرِ

حتى فرغ منها ، فقال له خلف : لو قلت يا أبا معاذ مكان

(١) دلائل الاعجاز ص ٢١١ .

« إن ذاك النجاح فى التبكير » : « بكّرا ، فالنجاح فى التكبير »
كان أحسن ؛ فقال بشار : انما بنيتها أعرابية وحشية ، فقلت :
« ان ذاك النجاح فى التبكير » ، كما تقول الأعراب البدويون ،
ولو قلت : « بكّرا ، فالنجاح » كان هذا من كلام المولدين ،
ولا يشبه ذاك الكلام ، ولا يدخل فى معنى القصيدة ، قال :
فقام خلفٌ ، فقبل بين عينيه .

قال عبد القاهر : فهل كان هذا القول من خلف ، والنقد على بشار إلا للطف المعنى فى ذلك وخفائه ؟(1)

أما أن الجملة مع أن مستأنفة فلأنها غير معطوفة على ما قبلها بالواو ، وهى واقعة جواب سؤال مقدر ، فكأن سائلا سأل ، ولماذا يطلب إلى صاحبيه أن يبكرا قبل الهجير ، فكان الجواب : ان ذاك النجاح فى التبكير .

وأما أنها تصل جملتها بالجملة السابقة فالدليل عليه أنك لو أسقطت « إنّ » من الجملة ، لرأيت الجملة الثانية لا تتصل بالأولى ، ولا تكون منها بسبيل حتى تجىء بالفاء ، فتقول : بكرا صاحبىّ قبل الهجير ، فذاك النجاح فى التكبير .

ولعل ذلك هو سر لطفها ودقتها وجزالة التعبير بها ، وهو سمة البناء الإعرابى الوحشى ، على عكس ما لو قال : « بكرا ، فالنجاح فى التبكير » ، فهو بناء سهل واضح الترابط بالفاء ، وذلك سمة بناء الجمل عند المولّدين .

---

(1) المرجع السابق ص ٢١٠ .

وإذا كانت الفاء تفيد الربط فإنها لا تفيد التوكيـــد الذى تدل عليه « إن » . وهذا البناء الجزل هو الذى جاء كثيراً فى القرآن إلى درجة لا يدركها الإحصاء [1] .

ويروى عبد القاهر حـــديث يعقوب بن اسحق الكندى المتفلسف ، إذ ركب إلى أبى العباس [2] ، وقال له : إنى لأجد فى كلام العرب حشواً ؛ فقال له أبو العباس : فى أى موضع وجدت ذلك ؟ فقال : أجد العرب يقولون : عبد الله قائم ، ثم يقولون : إن عبد الله قائم ، ثم يقولون : إن عبد الله لقائم ؛ فالألفاظ متكررة ، والمعنى واحد ، فقال أبوالعباس : بل المعانى مختلفة ؛ لاختلاف الألفاظ : فقولهم : عبد الله قائم ، إخبار عن قيامه ، وقولهم : إن عبد الله قائم ، جواب عن سؤال سائل ؛ وقولهم : إن عبد الله لقائم ، جواب عن إنكار منكر قيامه ؛ فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعانى [3] .

وإنما دخلت « إن » فى الجملة يجاب بها السائل ، لكى يثبت الجواب فى نفس السامع ؛ فإذا كان الكلام لمنكر احتاج القائل الى أكثر من توكيد يقتلع به هذا الإنكار .

وفضلا عن هذين الموضعين « لإنّ » ترى لضمير الشأن معها من الحسن واللطف مالا تراه إذا هى لم تدخل عليه ، بل

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٤٣ – ٢٤٤ .

(٢) يكنى بذلك المبرد وثعلب .

(٣) الدلائل ص ٢٤٢ .

- لا يكون صالحاً إلا بها ، وذلك فى مثل قوله تعالى : « إنَّه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين »[1] .

ومما تصنعه « إن » فى الكلام أنها تهيء النكرة لأن تكون مبتدأ ، فان كانت النكرة موصوفة ، وكانت لذلك تصلح لأن يبتدأ بها ، فإنك تراها مع « إن » أحسن ، كقول الشاعر :

إن أمــرأً فادحاً عن جَوابى شَغَلَك

ولو أنك أسقطت « إن » لعدمت فى الجملة الحسن والتمكن الذى أنت واجده الآن ، ووجدت ضعفاً وفتوراً[2] .

ومن أثر « إن » فى الجملة أنها إذا كانت فيها أغنت عن الخبر أحياناً كقولهم : إن مالا ، وإن ولداً ، وإن عدداً . أى إن لهم مالا و . . . ولو أنك عمدت إلى « إن » فأسقطتها ، وجدت الذى كان من حذف الخبر لا يحسن ، أو لا يسوغ ؛ فلو قلت : مال ، وولد ، وعدد ، لم يكن شيئاً ، ومن ذلك يبدو أن « إن » كانت السبب فى أن حسن حذف الذى حذف من الخبر ، وأنها كانت المتكفل بهذا الحسن[3] .

« وإن » للتأكيد ؛ فإذا كان الخبر بأمر ، لا يظن المخاطب خلافه ، ولا يكون فى نفسه أن الأمر على غير ما جاء فيه -

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤٤ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٤٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

لا تحتاج إلى « إن » ، وإنما تحتاج إليها إذا كان يظنُّ الخلاف ، وعقد قلبه على نفى ما تثبت ، أو إثبات ما تنفى .

ولذلك تراها تزداد حسناً إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله فى الظن ، كقول أبى نواس :

عَلَيْكَ باليأس من النَّاس
إن غِنَى نَفْسِكَ فى الياسِ

فقد ترى حُسن موقعها . وكيف قبول النفس لها ؛ وليس ذلك إلا لأن الغالب على الناس أنهم لا يحملون أنفسهم على اليأس ، ولا يدعون الرجاء والطمع ، ولا يعترف كل أحد ، ولا يسلم أن الغنى فى اليأس ؛ فلما كان كذلك كان الموضع موضع فقر إلى التأكيد ؛ فلذلك كان من حسنها ما ترى[1] .

ومن لطيف مواقعها أن يُدَّعَى على المخاطب ظن لم يظنه ، ولكن يراد التهكم به ، وأن يقال : إن حالك والذى صنعت يقتضى أن تكون قد ظننت ذلك ، كقول الشاعر :

جاء شَقيقٌ عارضاً رُمْحَهُ
إن بَنِى عمِّك فيهم رِمَاح

يقول : إن مجيئه هكذا ، معجباً بنفسه وبشجاعته ، قد وضع رمحه عرضاً ، دليل على إعجاب شديد ، وعلى اعتقاد منه أنه لا يساويه أحد ، وحتى كأن ليس مع واحد منا رمح يدفعه به[2]

(١) المرجع السابق ص ٢٥٠ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٥١ .

فلما كانت خاله كأنهـــا تدعى أن ليس فى بنى عمه رماح حسن توكيد الخبر له ، عملا على إزالة ما فى نفسه .

وعلى هذا يجب أن ندرك من قولهم : انها جواب سائل ، أنه يشترط فيه أن يكون للسائل ظن فى المسئول عنه على خلاف ما أنت تجيبه به ، فتأتى له بان ، أما أن يجعل مجرد الجواب أصلا للمجىء « بان » فلا ؛ لأنه يؤدى إلى ألا يستقيم لنا اذا قال الرجل : كيف زيد ؟ أن تقول : صالح ، بل لابد أن تقول : انه صالح[1] .

وأما جعلها إذا جمع بينها وبين اللام نحو : ان عبدالله لقائم للكلام مع المتكر فجيد ؛ لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشد[2] .

وكما تأتى « ان » للانكار قد كان من السامع ، كذلك تأتى للانكار يعلم أو يرى أنه يكون من السامعين[3] .

ومعنى أن الخطيب يستخدم « ان » إذا لمـــح على وجوه السامعين أنهم سينكرون الخبر ، ويلحون فى استبعاده ، ويستخدمها الكاتب أو الشاعر فى تلك الحالة كذلك .

وقد يُدخل المتكلم « ان » للدلالة على أنه كان يظن غير ما وقع ، فكأنه يرد على نفسه الظن الذى ظنه ، ويبين الخطأ الذى

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) المرجع السابق ص ٢٥١ — ٢٥٢
(٣) المرجع السابق ص ٢٥٢ .

توهمه . وعلى ذلك قوله تعالى : « قَالَتْ : ربِّ ، انى وَضَعْتُهَا أنْثَى ، واللهُ أعْلَمُ بما وَضَعَتْ[1] » . فلقد كان الأمل قويا لدى أم مريم أن تضع ذكرا ، وملأ هذا الأمل قلبها ، حتى تخيلته حقيقة واقعة ، فلاجرم أنها احتاجت الى أن تؤكد لنفسها الخبر ، لتنزع الأمل من صدرها .

ويرى عبد القاهر أن لهذا الحرف من الدقائق والمزايا مايحتاج تدبره إلى صبر وتؤدة ، حتى يصل المرء الى مافيه من خفايا الأسرار .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٢ .

مسائل "إنما"

وهى « ان » قد اتصلت بها « ما » ، فأصبح لها من المعانى ماستراه :

يروى عبد القاهر ما قاله أبو على الفارسى من تصحيحــه ما قاله النحويون فى أن معنى « انما » فى قوله تعالى : « قل : انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها ، وما بطن » — ما حرم ربى الا الفواحش ؛ اذ وجد هذا المعنى فى قول الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذِّمَارَ ، وانما
يُدافعُ عن أحسابهم أنا أو مثــلى

اذ لا يخلو هذا الكلام من أن يكون موجبا أو منفيا ، فلو كان المراد به الايجاب لم يستقم ، لأنك لا تقول : يدافع أنا ، ولا يقاتل أنا ، وانما تقول : أدافع ، وأقاتل . الا أن المعنى لما كان : ما يدافع الا أنا ، فصلت الضمير ، كما تفصله مع النفى اذا ألحقت معه « الا [1] » .

ويقف عبد القاهر عند هذا الذى قالوه ؛ ليفسره ، ويقيده ؛ فيذكر أنهم وان قالوا : ان معى « انما » هو معنى « ما والا » ، لا يعنون أن المعنى فى هذا هو المعنى فى ذلك بعينه ، بل هما لا يكونان سواء .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

يبيّن لك ذلك أنه ليس كل كلام يصلح فيه (ما والا) يصلح فيه (انما) ؛ فهى لا تصلح فى مثل قوله تعالى : « وما من اله الاّ الله » ، ولا تصلح (ما والاّ) فى مثل قولك : « انما هو درهم ، لا دينار » ؛ فلو قلت : ما هو الا درهم لا دينار ، لم يكن شيئا .

وأصل (انما) أن تجىء لخبر لا يجهله المخاطب ، ولا ينكر صحّته ، أو لما ينزّل هذه المنزلة ؛ فمن الأول قوله تعالى : « انما يستجيب الذين يسمعون » ؛ فكل عاقل يعلم أنه لا تكون استجابة الا ممن يعقل ما يقاله له ، ويُدعى اليه .

ومثال ماينزّل هذه المنزلة قوله :

انّما مصعب شهاب من اللـه تجلّت عن وجهه الظلماء

ادّعى أن الممدوح بهذه الصفة — أمر ظاهر معلوم للجميع ؛ على عادة الشعراء اذا مدحوا أن يدّعوا فى الأوصاف التى يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم ، وأنهم قد شهروا بها ، وأنهم لم يصفوا الا بالمعلوم الظاهر .

وأما الخبر بالنفى والاثبات فيكون للأمر ينكره المخاطب ، ويشك فيه ؛ فتقول « ما هو الا مُصيب » لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلته ، ولذلك لا يصلح فى « انما أنت والد » أن تقول : ما أنت الا والد (١) .

وانما جاء قوله تعالى : « ان أنتم الا بشر مثلنا تريدون أن

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٥٥ — ٢٥٦ .

تصدُّونا عمَّا كان يعبد آباؤنا » (بان وإلاَّ) دون (إنما) مع أن ذلك أمر لا ينكره المخاطبون ؛ لأنهم جعلوا الرُّسل كأنَّهم بادعائهم النبوَّة قد أخرجوا أنفسهم عن أن يكونوا بشراً مثلهم ، وادَّعوا أمراً لا يجوز أن يكون لمن هو بشر ؛ فأخرج اللفظ كما لو كان يراد إثبات أمر يدفعه المخاطب ، ويدعى خلافه[1] .

وهكذا إذا كان الأمر من المعلوم الذى لا شك فيه ، ولكنه جاء (بما وإلاَّ) ؛ فان ذلك لتقدير معنى صار به فى حكم المشكوك فيه كقوله سبحانه : « وما أنت بِمُسْمِعٍ مَنْ فِى الْقُبُور ، إنْ أنْتَ إلاَّ نَذِيرٌ » ؛ فانه جاء بالنفى والإثبات ؛ لأنه لما قال تعالى : « وما أنت بمسمع من فى القبور » ، وكان المعنى فى ذلك أن يقال للنبي : إنك لن تستطيع أن تحوِّل قلوبهم عمَّا هى عليه من الإباء ، مع إصرارهم على كفرهم ، فكان اللائق بهذا أن يجعل حال النبي حال من قد ظن أنه يملك ذلك ، ومن لا يعلم يقيناً أنه ليس فى وسعه شيء أكثر من أن ينذر ، ويحذر ؛ فأخرج اللفظ كما لو كان الخطاب مع من يشك ، فقيل : « إن أنت إلاَّ نذير »[2] .

وتفيد (إنما) فى الكلام الذى بعدها إيجاب الفعل لشيء ، ونفيه عن غيره ، وتجعل الأمر ظاهراً ؛ فاذا قلت : إنما جاءنى زيد ، عقل منه أنك أردت أن يكون الجائى غيره ، فمعنى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

الكلام معها شبيه بالمعنى فى قولك : جاءنى زيد لا عمرو ، إلا أن لها مزيّة ، وهى أنك تعقل معها إيجاب الفعل لشيء ، ونفيه عن غيره دفعة واحدة ، وتجعل الأمر ظاهراً فى أن الجائى زيد[1] .

ويفرق عبد القاهر بين (ما وإلا) و (إنما) ؛ فيجعل (ما وإلاّ) صالحة لما نسميه قصر القلب ، وقصر الأفراد ، أما (إنما) فهى لقصر القلب وحده ، ويجعل من المتكلّف جعلها لقصر الأفراد[2] .

وما يقع فيه الاختصاص مع (إلاّ) يكون هو المؤخر فى الجملة ، وكذلك يقع مع (إنما) ؛ ولذلك أطال عبد القاهر فى الحديث عن الفرق بين تقديم الفاعل والمفعول فى قوله سبحانه : « إنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ » ؛ ففى تقديم اسم الله معنى خلاف ما يكون لو أخِّر ؛ فتقديمه لأن الغرض أن يبيِّن الخاشعون مَن هم ، ويخبر بأنهم العلماء خاصة دون غيرهم ، ولو أخِّر ذكر اسم الله ، وقدِّم العلماء ، فقيل : « إنما يخشى العلماء الله » لصار المعنى على ضد ما هو عليه الآن ، ولصار الغرض بيان المخشيِّ مَن هو ؟ والاخبار بأنه الله تعالى دون غيره ، ولم يجب حينئذ أن تكون الخشية من الله تعالى مقصورة على العلماء ، وأن يكونوا مخصوصين بها ، وكما هو الغرض فى الآية ، بل يكون المعنى أن غير العلماء يخشون الله ، إلا أنهم

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٥٨ .

(٢) راجع الدلائل ص ٢٥٩ — ٢٦٠ .

مع خشيتهم الله تعالى يخشون معه غيره ، والعلماء لا يخشون غير الله تعالى .

وكذلك فعل مع قول الفرزدق : « وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى » ، ويقلب الأمر فى ذلك على وجوهه[1] .

فإذا أخرت الفاعل والمفعول معاً بعد (إلاَّ) فإن الاختصاص حينئذ يقع فى الذى يلى (إلاَّ) منهما ، وكذلك الحكم حيث يكون بدل أحد المفعولين جار ومجرور ، كقول السيد الحميرى :

لو خُيِّرَ المِنبرُ فرسانه ما اختار الاَّ منكم فارِسا

الاختصاص فى « منكم » دون « فارساً » ؛ ولو قلت : « ما اختار إلا فارساً منكم » صار الاختصاص فى « فارساً »[2] .

والأمر فى المبتدأ والخبر بعد إنما كالأمر فى الفاعل والمفعول ، أى أن القصر يكون على المتأخر منهما ، كقوله سبحانه : « إنما عليك البلاغُ ، وعلينا الحسابُ » ، وقوله تعالى : « إنَّما السبيل على الذين يستأذنونك »[3] ؛ فالمقصور عليه فى الجملة الأولى البلاغ أى الذى عليك هو البلاغ لا هدايتهم مثلا أو حسابهم ، وفى الجملة الثانية قصرت المؤاخذة على الذين يستأذنونك ، وهم أغنياء .

---

(١) الدلائل ص ٢٦١ – ٢٦٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٦٤ – ٢٦٥ .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٦٥ .

والقصر ضربان : قصر صفة على موصوف ، وقصر موصوف على صفة .

ويفرِّق عبد القاهر بين (ما وإلا) و (إنما) أيضاً بأنه لا يجوز العطف بلا بعد (ما وإلا) ، ويجوز بعد (إنما) ، فيجوز أن نقول : إنما هو قائم لا قاعد ، وليس من كلام الناس أن يقولوا : ما زيد إلا قائم لا قاعد ، ويطيل عبد القاهر التعليل لذلك[1] .

ولكن يجب أن يعلم أنه إذا كان الفعل بعدها فعلا لا يصح إلا من المذكور ، ولا يكون من غيره كالتذكُّر الذى يعلم أنه لا يكون إلا من أولى الألباب لم يحسن العطف بلا فيه ، كما يحسن فيما لا يختص بالمذكور ، ويصح من غيره ؛ فلا يحسن أن تقول : إنما يتذكر أولو الألباب لا الجهال ، كما يحسن أن تقول : إنما جاء زيد لا عمرو[2] .

قال عبد القاهر : « ثم اعلم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون ، وأعلق ما ترى بالقلب ، إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه ، ولكن التعريض بأمر هو مقضتاه ، نحو انا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى : « إنما يتذكَّر أولو الألباب » أن يعلم السامعون ظاهر معناه ، ولكن أن يذم الكفَّار ، وأن يقال : أنهم من فرط العناد ، ومن غلبة الهوى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٦ — ٢٦٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٧١ .

عليهم ، فى حكم من ليس بذى عقل ، وأنكم ان طمعتم منهم فى أن ينظروا ويتذكروا ، كنتم كمن طمع فى ذلك من غير أولى الألباب ... ثم ان العجب فى أن هذا التعريض ... لايحصل من دون « انما » ؛ فلو قلت : يتذكر أولو الألباب ، لم يدلّ على مادل عليه فى الآية ، وان كان الكلام لم يتغير فى نفسه ،وليس الا أنه ليس فيه « انما » والسبب فى ذلك أن هذا التعريض انما وقع بأن كان من شأن « انما » أن تُضمِّن الكلام معنى النفى من بعد الاثبات ، والتصريح بامتناع التذكر ممن لايعقل ، وإذا أسقطت من الكلام ، فقيل : يتذكر أولو الألباب ، كان مجرَّد وصف لأولى الألباب بأنهم يتذكرون ، ولم يكن فيه معنى نفى للتذكر عمن ليس منهم ، ومحال أن يقع تعريضه لشئ ليس له فى الكلام ذكر ، ولا فيه دليل عليه »[1] .

وبذلك ترى أن عبدالقاهر وقف يستلهم معانى « انما » ، ويوازن بينها وبين « ما والاّ » ، ويرى أن الوقوف فيها عند قول النحاة : انه ليس فى انضمام « ما » إلى « انّ » فائدة أكثر من أنها تبطل عملها[2] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٧١ .

فكرة النظم في المجاز والتشبيه

والاستعارة والكناية ودراسة هذه الأبواب

قد رأينا تطبيقا لفكرة النظم التى أتعب عبد القاهر نفسه فيها على الكلام عندما يجىء على نحو خاص من الصياغة ، فيه تقديم أو تأخير ، أو ذكر أو حذف ، أو نحو ذلك ، وأن البلاغة انما هي فى صلة المعانى بعضها ببعض ، لا فى الألفاظ نفسها ؛ وهنا يبين عبد القاهر أن الحكم فى هذه الأبواب من مجاز ، وتشبيه وغيرهما يجرى على هذا النسق أيضاً ؛ فنظمها ، وصلة المعانى بعضها ببعض مصدر بلاغتها ، كما سيبرهن عبدالقاهر .

وقد رأينا ألا نقف عند عرضه لفكرة النظم فى هـــذه الأبواب وحدها ، ثم نعود إلى دراستها ، بل سوف نلمّ بما جاء به عبدالقاهر فى هذه الأبواب من دراسة فى كتابيه : دلائل الإعجاز ، وأسرار البلاغة .

وقد درس عبد القاهر هذه الأبواب دراسة موازنة ، فيها كثير من الاعتماد على مشاعر النفس ، وان لم يغفل التحديد والتقسيم ؛ ولكى يبرهن على أن العبرة فى هذه الأبواب انما هى بالمعنى لا باللفظ ، وان جرت الصفات على اللفظ ، ولذلك

اشتد الوهم عند الناس ، وبعد عنهم كل البعد أن يكون المقصود هو المعنى .

ذلك أن العادة قد جرت بأن يقال فى الفرق بين الحقيقة والمجاز ؛ ان الحقيقة أن يقرَّ اللفظ على أصله فى اللغة ، والمجاز أن يزال عن موضعه ، ويستعمل فى غير ما وضع له ، فيقال : أسد ، ويراد به : شجاع ؛ وبحر ، ويراد به : جواد[1] .

فأنت تراهم يصفون اللفظ بأن يبقى على أصله ، أو يزال عن موضعه ، وقد استحكم فى نفوس الناس أن المراد فى ذلك هو اللفظ ، وتمكَّن ذلك فى قلوب الخاصة والعامة ، مع أن الأمر فى ذلك على خلافه .

ويفصِّل عبد القاهر هذا بأننا إذا حققنا لم نجد لفظ أسد قد استعمل على القطع والبتِّ فى غير ما موضع له ، ذاك ؛ لأنه لم يجعل فى معنى شجاع على الإطلاق ، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسداً ، فالتَّجوُّز فى أن ادعيت للرجل أنه فى معنى الأسد ، وأنه كأنه هو فى قوة قلبه ، وشدة بطشه ، وفى أن الخوف لا يخامر قلبه ، وهذا تجوُّز منك فى معنى اللفظ ، لا اللفظ[2] .

ويدل على ذلك دلالة قاطعة أنهم لا يذكرون شيئاً من المجاز إلا قالوا : انه أبلغ من الحقيقة ؛ فاذا كان لفظ أسد ، قد

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٨٠ .

(٢) المرجع السابق .

نقل عما وضع له فى اللغة ، وجعل يراد به الشجاع ، فمن أين يجب أن يكون قولنا : أسد ، أبلغ من قولنا : شجاع[1].

فاللفظ إذاً باق على معناه ، وإنما التَّجوُّز فى ادِّعاء أن الرجل صار فى معنى الأسد .

وكذلك الحكم فى الاستعارة ، فهى وإن كانت فى الظاهر من صفة اللفظ ، إذ نقول : هذه لفظة مستعارة ، وقد استعير له اسم الأسد ، فان حقيقة الأمر أن القصد بها إلى المعنى ؛ ويدلك على ذلك أننا نقول : جعله أسداً ، وجعله بحراً ، بمعنى أنه أثبت له صفة الأسد وصفة البحر[2] .

وجمال الاستعارة يعود إلى ما توخِّى فى جملتها من نظم ، وما توخّى فى وضع الكلام من ترتيبه على نحو خاص . وخذ لذلك مثلا قول الشاعر :

سالت عليه شِعاب الحىِّ حين دعا
أنصَـــارَه بوجــوه كالدنَانيرِ

قال عبد القاهر : فانك ترى هــذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تم لها الحسن ، وانتهى إلى حيث انتهى ، بما توخّى فى وضع الكلام من التقــديم والتأخــير ، وتجدها قد ملُحت ولطفت بمعاونة ذلك ، وموأزرته لها . وان شككت فاعمد إلى الجارّين والظرف ، فأزل كلا منها عن مكانه الذى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٨١ .
(٢) المرجع السابق نفسه .

وضعه الشاعر فيه ، فقـــل : سالت شعاب الحيّ ، بوجوه كالدنانير ، عليه حين دعا أنصاره ؛ ثم انظر كيف يكون الحال ، وكيف يذهب الحسن والحلاوة ، وكيف تعدم أريحيتك التى كانت ، وكيف تذهب النشوة التى كنت تجدها ؟[1] » .

وهكذا يبدو أن الاستعارة تكون فى المعنى ، وأن بلاغتها راجعة إلى نظم عبارتها ، وما بين المعانى من الارتبـــاط ، وأن الحسن والقبح لا يكونان فيها إلا من جهة المعانى خاصة ، من غير أن يكون للألفاظ فى ذلك نصيب ، أو يكون لها فى التحسين أو خلاف التحسين تصعيد وتصويب[2] .

وكذلك القول فى التشبيه ؛ لأن التشبيه قياس ، والقياس يجرى فيما تعيه القلوب ، وتدركه العقول ، وتستفتى فيه الأفهام والأذهان ، لا الأسماع والآذان[3] .

ومعنى ذلك أن مجال التشبيه إنما هو عقد صلة بين أمرين ، وإدراك هذه الصلة من شأن العقل ، فالجمال والقبح ينشآن من وثاقة الصلة بين الأمرين ، أو وهن هذه الصلة ، وكلما اشتدت الوثاقة ، كان حظ التشبيه من الجمال وافراً ، وكلما وهنت الصلة ضعف ذلك الحظ أو انمحى فى التشبيه .

وهكذا الأمر فى الكناية يعود الأمر فيها إلى المعنى لا إلى

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٨ .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٤ — ١٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥ .

اللفظ ؛ فحقيقة الكناية أن تثبت معنى أنت تصل اليه من طريق العقل دون طريق اللفظ ؛ فانك لما سمعت قولهم : هو كثير رماد القِدر ، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القِرى والضيافة ، لم تعرف ذلك من اللفظ ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك ، فقلت : إنه كلام قد جاء فى المدح ، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد ، فليس الا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تُنْصَب له القدور الكثيرة ، ويطبخ فيه للقِرى والضيافة ، وذلك لأنه اذا كثر الطبخ فى القدور كثر احراق الحطب تحتها ، واذا كثر احراق الحطب كثر الرماد لا محالة .

وهكذا السبيل فى كل ما كان كناية ، فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله : ولا أبتاعُ إلا قريبة الأجلِ. التمدح بأنه مضيـــاف ، ولكنك عرفت ذلك بالفكر والتأمل بأن علمت أنه لا معنى للتمدح بظاهر ما تدل عليه العبارة : من قرب أجل ما يشتريه ، فطلبت له هدفاً ، فعلمت أنه أراد أنه يشترى ما يشتريه للأضياف ؛ فاذا اشترى شاة أو بعيراً ، كان قد اشترى ما قد دنا أجله ؛ لأنه يذبح وينحر عن قرب .

وهكذا سلم لعبد القاهر فكرته : من أن البلاغة تعود إلى المعانى ، وأن النظم مظهر هذه البلاغة .

وبعد ، فالكلمة تنقسم إلى حقيقة أو مجاز ، وقد ســـبق تعريفهما ، وشرح عبد القاهر لهذا التعريف[1] .

(١) راجع ص ١٨٧ من هذا الكتاب .

ويعود عبد القاهر إلى تعريفهما فى كتاب أسرار البلاغة [1]؛ فيعرف الحقيقة بأنها كل كلمة أريد بها ما وقعت له فى وضع واضع، وان شئت قلت: فى مواضعته، وقوعا لايستند فيه إلى غيره.

مثال ذلك قولك: «الأسد» تريد به السبع؛ فهى كلمة أريد بها ما حدده الواضع لها، وهو غير مستند فى هذا الى شئ غير السبع؛ أى أنه لا يحتاج أن يُتَصَوَّر له أصل توصلنا به إلى السبع، من أجل التباس بينهما وملاحظة [2].

وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها لملاحظة بين الثانى والأول، وان شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع إلى مالم توضع له؛ لملاحظة بين ماتجوز بها اليه، وبين أصلها الذى وضعت له فى وضع واضعها فهى مجاز [3].

مثال ذلك كلمة «الأسد» فى قولك: «رأيت أسدا» تريد رجلا شبيها بالأسد؛ فكلمة «الأسد» مجاز؛ لأننا ننتقل فيها ونجتاز بها المعنى الذى وضعه الواضع وهو الحيوان المفترس الى مالم يوضع له، وهو الرجل الشجاع الباسل، لأننا نلحظ صلة بين ما تجوز بها اليه وبين أصلها الذى وضعت له، وهى الشجاعة.

(١) ص ٣٠٢.
(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣.
(٣) أسرار البلاغة ص ٣٠٤.

وكان ظاهر الأمر يقضى أن يبدأ عبدالقاهر بالحديث عن الحقيقة والمجاز ، ثم يتبع ذلك بالقول فى التشبيه والتمثيل ، ثم يذكر الاستعارة بعد ذلك ؛ لأن المجاز أعم من الاستعارة ، والواجب أن يبدأ بالعام قبل الخاص ؛ والتشبيه كالأصل فى الاستعارة ، وهى شبيه بالفرع له ، فكان واجباً أن يبدأ به قبلها ؛ ولكن عبد القاهر رأى البدء بالاستعارة ثم أن يعرج على التشبيه والتمثيل ثم يكمل القول فيها .

ولكننا رأينا أن نبدأ بالاستعارة ؛ احتراما لرأيه فى البدء بها ، لا على أن ندرسها مقتفين منهجه ، بل سنلم بأبحاثها فى فصل واحد .

وقد تناول عبد القاهر موضوع الاستعارة فى غير موضع من كتابيه ، وسنجمع هنا شمل أبحاثه عنها .

الاستعارة

وقدمها عبد القاهر لأنه يحلها بين فنون القول مكانة رفيعة ، وحسبك أنه يقول عنها : « هى أمد ميداناً ، وأشد افتناناً ، وأكثر جريانا ، وأعجب حسناً واحساناً ، وأوسع سعة ، وأبعد غوراً ، واذهب نجدا فى الصناعة وغوراً ، من أن تجمع شعبها وشعوبها ، وتحصر فنونها وضروبها ، نعم ، وأسحر سحراً ، وأملأ بكل ما يملأ صدراً ، ويمتع عقلا ، ويؤنس نفساً ، ويوفر أنسا ، وأهدى إلى أن تهدى إليك عذارى قد تخير لها الجمال ، وعنى بها الكمال ، ... وهى أجل من أن تأتى الصفة على حقيقة حالها ، ونستوفى جملة جمالها .

« ومن الفضيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبداً فى صورة مستجدة ، تزيد قدره نبلا ، وتوجب له بعد الفضل فضلا ، وانك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد ، وحتى تراها مكررة فى مواضع ، ولها فى كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد ، وشرف منفرد ، وفضيلة مرموقة ، وخلابة مومومقة ، ومن خصائصها ، التى تذكر بها وهى عنوان مناقبها ، أنها تعطيك الكثير من المعانى باليسير من اللفظ ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر ، وتجنى من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر »

« وإذا تأملت أقسام الصنعة التى بها يكون الكلام فى حد البلاغة ، ومعها يستحق وصف البراعة ، وجدتها تفتقر إلى أن تعيرها حلاها ، ... وصادفتها نجوماً هى بدرها ، ورياضاً هى زهرها ، ... فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً ، والأعجم فصيحاً ، والأجسام الخرس مبينة ، والمعانى الخفية بادية جلية ، ... إن شئت أرتك المعانى اللطيفة التى هى من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون ، وإن شئت لطفت الأوصــاف الجسمانية ، حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون »(1).

ذلك تقدير عبد القاهر للاستعارة ، وهو تقدير رجل يتذوق فنون البلاغة ، ويضع كل فن فى مكانه ، ويدرك قيمة الاستعارة فى رسم الاحساس وتصوير الخاطر .

* * *

ولكن ينبغى أن ندرك أن الفضيلة فى الاستعارة تتفاوت تفاوتاً شديداً ؛ فمنها العامى المبتذل ، كقولنا : رأيت أسداً ، ووردت بحراً ، ومنها الخاصىُّ النادر الذى لا يكون إلا فى كلام الفحول ، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال ، كقول الشاعر :

أخَذْنا بأطرافِ الأحاديث بَيْنَنَا
وسالت بأعناق المَطِيِّ الأباطِح (2)

---

(1) أسرار البلاغة ص ٣٢ — ٣٣ .
(2) الأبطح : مسيل واسع فيه رمل ودقاق الحصى .

أراد أنها سارت سيرا حثيثا فى غاية السرعة ، وكانت سرعة فى لين وسلاسة ، كأنها كانت سيولا وقعت فى تلك الأباطح ، فجرت بها .

* * *

والاستعارة التى تحدث عنها عبد القاهر ، وجعل لها هذه المكانة المرموقة بين فنون القول ، إنما هى الاستعارة المفيدة ؛ فالاستعارة عنده تنقسم قسمين : مفيدة ، وغير مفيدة .

فالاستعارة غير المفيدة تكون حيث تراهم ، قد وضعوا للعضو الواحد أسامى كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان ؛ كوضع الشفة للإنسان ، والمشْفر للبعير ، والجحفلة للفرس ، وما شاكل ذلك ؛ فاذا استعمل الشاعر شيئا منها فى غير الجنس الذى وضع له ، فقد استعاره منه ، ونقله عن أصله ، وجاز به موضعه ، كقول العجاج : وفاحِماً ، ومَرْسِناً مسرَّجَا .

يريد أنفا يضىء كالسراج ؛ والمرسن فى الأصل للحيوان ؛ لأنه الموضع الذى يقع عليه الرسن [1] . وكاستعمال الشفة للفرس ، وهى موضوعة للإنسان ؛ فهذا ونحوه لا يفيدك شيئاً لا تستفيده من الأصل ؛ فلا فرق من جهة المعنى بين قوله : ومرسنا ، وقوله : وأنفا ؛ بل الاستعارة هنا أشبه بأن تنقصك

---

(١) الرسن : الحبل .

جزءاً من الفائدة[1] . ولا يتصور فى مثل هذه الإستعارة أن تكون من جهة المعنى ، وإنما مدار أمرها على اللفظ[2] .

أما إذا كان الاستخدام لغرض معنوى ، فان ذلك من باب الاستعارة المفيدة ، كقول الفرزدق :

فَلَوْ كُنْتَ ضَبِّياً عرفت قرابتى

ولكنَّ زَنجيّاً غليظَ المشَافرِ[3]

فهنا استخدم كلمة المشافر للانسان ، وهى للجمل ؛ لأنه يريد أن يشبه الزنجى العبد بالجمل فى أنه لا يفرق بين الرفيع والوضيع .

والاستعارة المفيدة هى التى تكون فى المعانى ، كالأمثلة التى سبق أن أوردناها ، وكما سوف نورده من الأمثلة .

* * *

وقسم عبد القاهر الاستعارة المفيدة قسمين :

أحدهما : أن تنقـل الإسم عن مسماه الأصلى إلى شىء آخر ثابت معلوم[4] ، فأنت تريد أن تقول : رأيت رجلا هو كالأسد فى شجاعته وقوة بطشه ؛ فتدع ذلك ، وتقول : رأيت

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢ — ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٧ . وخبر لكن فى البيت محذوف تقديره : لا يعرفنى

(٤) أسرار البلاغة ص ٣٤ .

أسدا [1] . فهناك الاسم ، وهو الأسد ، قد تناول شيئاً معلوما ، وهو الرجل الشجاع ، ونقل الأسد عن مسماه الأصلى ، وهو الحيوان المفترس ، فجعل اسما للرجل الشجاع ، على سبيل الاستعارة والمبالغة فى التشبيه [2] .

وثانيهما : ان يؤخذ الاسم عن حقيقته : ويوضع موضعاً لايبين فيه شئ يشار اليه ، فيقال : هذا هو المراد بالاسم ، والذى أستعير له ، وجعل خليفة لاسمه الأصلى ، ونائبا منابه [3] وذاك كقول لبيد :

وغَداةِ ريح قد كَشَفْتُ ، وقِرَّة

إذ أصبحت بيدِ الشمال زمامُها [4]

لأنه جعل للشمال يدا ، ومن الواضح أنه ليس هناك شىء

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٥٣ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٤ .

(٣) ملحوظة : طريقة علاج عبد القاهر لهذين اللونين للاستعارة فى كتابيه : أسرار البلاغة ، ودلائل الاعجاز — تدل على أن كتاب الدلائل ألف قبل الأسرار ؛ لأنك تراه فى الأسرار يضع التعريفات ، ويحاول أن يحدد كما ترى . أما فى الدلائل فيتحدث عن هذا اللون الثانى من لونى الاستعارة بقوله : وضرب آخر من الاستعارة ، وهو ما كان نحو قوله : « إذ أصبحت بيد الشمال زمامها » ، مما يدل على أنه فى الدلائل كان المثل أمامه ، ولم يحاول تحديده ؛ فلما ألف كتاب الأسرار حاول فيه التحديد والتعريف وأتى بأمثلة وقف عندها وحللها .

(٤) الغداة : البكرة ، أو ما بين الفجر وطلوع الشمس . والقرة بالكسر : البرد .

مشار إليه يمكن أن تجرى اليد عليه ، كإجراء الأسد على الرجل فى المثال الماضى[1] .

* * *

وأراد عبد القاهر أن يدرج الاستعارة من الضعف إلى القوة فرأى أن أول مراتب الاستعارة أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجودا فى المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة ، الا أن لذلك الجنس مراتب فى القوة والضعف ، فأنت تستعير لفظ الأقوى لمن هو دونه .

ومثــاله : استعارة الطيران لغير ذى الجناح ، إذا أردت السرعة ؛ فالطيران وسرعة الجرى من جنس واحد من حيث الحركة على الاطلاق[2] .

ونوع ثان يشبه هذا الضرب ، وهو أن يكون الشبه مأخوذا من صفة موجودة فى المستعار له والمستعار منــه على الحقيقة ، وذلك قولك : « رأيت شمساً » تريد انساتا يتهلل وجهه كالشمس ذلك أن الشبه مراعى فى التلألؤ ؛ ورونق الوجه الحسن مجانس لضوء الأجسام النيرة[3] .

أما الضرب الثالث ، وهو الصميم الخالص من الاستعارة ،

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٤ .
(٢) أسرار البلاغة ص ٤١ .
(٣) المرجع السابق ص ٤٦ .

فأن يكون الشبه مأخوذاً من الصور العقلية ، كاستعارة النور للبيان ، والحجة الكاشفة عن الحق ، فى قوله سبحانه : « واتبعوا النُّور الذى أنزِلَ مَعَهُ » فانه لا شك فى أنه ليس بين النور والحجة ما بين طيران الطائر ، وجرى الفرس من الاشتراك فى عموم الجنس ؛ لأن النور صفة من صفات الأجسام محسوسة ، والحجة كلام ؛ وكذلك ليس بينهما ما بين الرجل والأسد فى طبيعة تكون فى الحيوان كالشجاعة ؛ فليس الشبه الذى يجمع بين النور والبيان والحجة إلا أن القلب إذا وردت عليه الحجة صار فى حالة شبيهة بحال البصر إذا صادف النور[1] :

وهذا الضرب هو المنزلة التى تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها ، ولها أساليب كثيرة :

أحدها : أن يكون المشبه به مشاهداً مدركاً بالحواس ، والمشبه معانى معقولة .

وثانيها : أن يكون المشبه به والمشبه محسوسين ، ووجه الشبه ، مع ذلك ، عقلى .

وثالثها : أن يكون المشبه والمشبه به معقولين[2] :

مثال اللون الأول تشبيه البيان والحجة بالنور ، وقد سبق بيانه .

ومثال الثانى قول الرسول الكريم : « إيَّاكُمْ وخَضْرَاءَ

(١) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٠ .

الدِّمَن[1] » ؛ فالشبه مأخوذ للمرأة من النبات ، وكلاهما جسم ، إلا أنه لم يقصد بالتشبيه لون النبات ، وخضرته ، ولا طعمه ، ولا رائحته ، ولا شكله ، وصورته ، بل القصد شبه عقلى بين المرأة الحسناء فى المنبت السوء ، وبين تلك النابتة على الدمنة ، وهو حسن الظاهر فى رأى العين ، مع فساد الباطن ؛ وطيب الفرع ، مع خبث الأصل[2] .

ومثال الثالث تشبيه وجود الشيء بالعدم ، على معنى أنه لما قل فى المعانى التى بها يظهر للشيء قدر ، ويصير له ذكر ، صار وجوده كلاوجود .

وكتشبيه العدم بالوجود ، على معنى أن الفانى لما خلف آثاراً جميلة تحيي ذكره صار لذلك لأنه لم يعدم[3] .

وتشبيه المعقول بالمعقول يجيء على طريقين : أحدهما تنزيل الوجود منزلة العدم ، كقوله تعالى : « أوَ مَنْ كانَ مَيْتاً ، فَأحْيَيْنَاهُ » .

والطريق الثانى أن يكون لأحد المعنيين شبه بالآخر فى صفة معقولة ، كما فى قولهم : « لقى الموت » يريدون لقى الأمر الأشد الصعب الذى هو فى كراهة النفس له كالموت ؛ فقد عبرت ههنا عن شدة الأمر بالموت ، واستعرته لهذا الأمر الشديد من

---

(١) الدمن : جمع دمنة ، وهى : المزبلة .

(٢) أسرار البلاغة ص ٥١ — ٥٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٧ .

أجلها ؛ والشدة ومحصولها الكراهة موجودة فى كل واحد من المستعار له ، والمستعار منه [1] .

تلك هى الأقسام التى أوردها عبد القاهر للاســتعارة ، وسوف يفرق بينها وبين التشبية والتمثيل ، وبين مكانها من المجاز ، بعد أن يتحدث عن هذه الأبواب .

ويقرر عبد القاهر أن مزية الاستعارة ، والمبالغة التى تدعى لها ، ليست فى نفس المعنى الذى يقصد إليه المتكلم ، ولكن فى طريق اثباته للمعنى ، وتقريره اياه .

وكل استعارة لابد لها من قرينة تدل على أن الكلمة لا يراد بها معناها الحقيقى . وهم يجعلون هذه القرينة حالية ، إذا كانت الحال التى ألقى فيها الكلام تدل على المعنى المراد ، ولفظية إذا كان فى الكلام ما يدل عليه .

ولعل عبد القاهر يرى أن الاستعارة تحتاج دائما إلى قرينة لفظية تدل على المراد ، لأن قرينة الحال يكتفى بها فى الاستعارات المشهورة .

* * *

ويلحُّ عبد القاهر على فكرة المعنى فى الاستعارة ، ولا يقف عند ظاهر الأمر ، ويتغلغل إلى الأعماق ، حتى يقف على ما يراد

(١) المرجع السابق ص ٥٧ و ٦١ و ٦٩ .

بالاستعارة ، وعلى السر فى أنها دائما أبلغ من الحقيقـــة ، فلا يطمئن إلى أن المشبَّه به يستعار للمشبَّه ، ويأخذ معناه :

يقول عبد القاهر : « أعلم أنك ترى الناس وكأنهم يرون أنك إذا قلت : رأيت أسدا ، وأنت تريد التشبية ، كيف نقلت لفظ « أسدا » عما وضع له فى اللغة ، واستعملته فى معنى غير معناه ، حتى كأنه ليس الاستعارة إلا أن تعمد إلى اسم الشيء ، فتجعله إسما لشبيهه ... ويذهبون عما هو مركوز فى الطباع من أن المعنى فيها المبالغة ، وأن يدَّعى فى الرجل أنه ليس برجل ، ولكنه أسد بالحقيقة ، وأنه إنما يعـــار اللفظ من بعد أن يعار المعنى ، وأنه لا يشرك فى إسم الأسد إلا من بعد أن يدخل فى جنس الأسد ؛ ... ومن أجل أن كان الأمر كذلك رأيت العقلاء كلهم يثبتون القول بأن من شأن الاستعارة أن تكون أبدا أبلغ من الحقيقة ؛ وإلا فإن كان ليس ههنا إلا نقل إسم من شيء إلى شيء ، فمن أين يجب أن تكون الاستعـــارة أبلغ من الحقيقة ، ويكون لقولنا : رأيت أسدا ، مزيَّة على قولنا : رأيت شبيها بالأسد ؛ وقد علمنا أنه محال أن يتغيَّر الشيء فى نفسه ، بأن ينقل إليه اسم قد وضع لغيره من بعد ألا يراد من معنى ذلك الاسم فيه شيء وبوجه من الوجوه » .

« وأعلم أن العقلاء بنوا كلامهم إذا قاسوا وشبَّهوا على أن الأشياء تستحقُّ الأسامى لخواص معان فيها دون ما عداها ؛ فإذا أثبتوا خاصة شيء لشيء أثبتوا له إسمه ، فإذا جعلوا الرجل بحيث لا تنقص شجاعة عن شجاعة الأسد ، ولا يعدم منها

شيئاً ، قالوا : هو أسد ، ... ثم انهم إذا استقصوا فى ذلك نفَوا عن المشبَّه اسم جنسه ، فقالوا : ليس هو بانسان ، إنما هو أسد ، ... كما قال تعالى : « ما هذا بَشراً ، إن هذا إلاَّ ملَك كريم » ؛ ثم ان لم يريدوا أن يخرجوه عن جنسه جملة قالوا : هو أسد فى صورة إنسان ... ففى هذه الجملة بيان لمن عقل أن ليست الاستعارة نقل اسم عن شئ إلى شئ ، ولكنها ادِّعاء معنى الاسم لشئ ؛ إذ لو كانت نقلا ، وكان قولنا : رأيت أسداً ، بمعنى رأيت شبيهاً بالأسد ، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة ، لكان محالا أن يقال : ليس هو بانسان ، ولكنه أسد ، فى صورة إنسان ؛ كما أنه محال أن يقال : ليس هو بانسان ، ولكنه شبيه بأسد ، أو يقال : هو شبيه بأسد فى صورة إنسان[1].

وهكذا يضع عبد القاهر الاستعارة فى مكانها ، ويبيِّن سر بلاغتها ، والمبالغة فيها وأنه ليست المسألة نقل كلمة من معنى إلى معنى ، لأن ذلك يفقد الاستعارة قوتها ، بل يضيع معناها ، لأننا لو نقلنا الأسد من معناه الحقيقى إلى معنى الرجل الشجاع ، لصار معنى (رأيت أسداً) : (رأيت رجلا شجاعاً) ؛ فتفقد الاستعارة قوتها ، ولا تكون أقوى من الحقيقة فى شئ ، ولكن مصدر قوة الاستعارة إنمـــا هو فى ادعاء أن الرجل من جنس الأسد حقيقة ، له طبيعته وصفاته .

وهكذا يخلص عبد القاهر إلى ما يريده ، وهو أنه قد تبيَّن

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٣١ — ٣٣٣ .

من غير وجه أن الاستعارة إنما هى ادّعاء معنى الاسم للشئ ، لا نقل الاسم عن الشئ ، وإذا ثبت أنها ادّعاء معنى الاسم للشئ ، علمت أن الذى قالوه من أنها تعليق للعبارة على غير ما وضعت له فى اللغة ، ونقل لها عمّا وضعت له — كلام قد تسامحوا فيه ؛ لأنه إذا كانت الاستعارة ادّعاء معنى الاسم لم يكن الاسم مزالا عمّا وضع له ، بل مقراً عليه (١) .

كذلك تراهم إذا تكلموا فى الاستعارة لا يمتنعون من أن يقولوا : أنه أراد المبالغة ، فجعله أسداً ، وذلك صريح فى أن الأصل فيها المعنى ، وأنه المستعار فى الحقيقة ، وأن قولنا : استعير له اسم الأسد ، أشارة إلى أنه استعير له معناه ، وأنه جعل اياه(٢) . وهكذا لا يستطيعون أن يجعلوا الاستعارة وصفاً للفظ من حيث هو لفظ (٣).

تلك هى مباحث الاستعارة التى نثرها عبد القاهر فى كتابيه : الدلائل ، والأسرار ؛ وقد جمعناها فى هذا الفصل ، وأرجأنا الموازنة بينها وبين غيرها من فنون القول إلى ما بعد دراسة هذه الفنون ، ولنبدأ ، كما بدأ عبد القاهر بباب التشبيه .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٣٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٥٤ .

التّشبيه

أول ما تعرّض له عبد القاهر فى باب التشبيه أن جعله على ضربين :

أحدهما : أن يكون تشبيه الشىء بالشىء من جهة أمر بيّن لا يحتاج فيه إلى تأوّل ، كتشبيه الشىء بالشىء ، من جهة الصورة والشكل ، وكالتشبيه من جهة اللون ، أو من جهة الصورة واللون أو من جهة الهيئة ، ويدخل فى الهيئة حال الحركات فى أجسامها كتشبيه الذاهب على الاستقامة بالسهم السديد ، وكذلك كل تشبيه يجمع بين شيئين مما يدخل تحت الحواسّ ، كتشبيه بعض الأصوات ببعض ، وكتشبيه بعض الفواكه الحلوة بالعسل وكتشبيه اللّين الناعم بالخزّ ، وتشبيه رائحة بعض الرياحين ببعض .

وكذلك التشبيه من جهة الغريزة والطباع ، والأخلاق تدخل فى الغريزة ، كتشبيه الرجل بالأسد فى الشجاعة .

فالشبه فى هذا كله بيّن ، لا يجرى فيه التأويل ولا يفتقر اليه فى تحصيله ، وأى تأويل يجرى فى مشابهة الخدّ للورد فى الحمرة وأنت تراها ههنا ، كما تراها هناك ؟ وكذلك تعلم الشجاعة فى الأسد ، كما تعلمها فى الرجل[1] .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٧٠ — ٧٢ .

ثانيهما : أن يكون التشبيه محصّلا بضرب من التأويل ، وذلك كقولك : هذه حجّة كالشمس فى الظهور ؛ فذلك تشبيه لايتم لك إلاّ بتأوُّل ، وذلك أن تقول : حقيقة ظهور الشمس وغيرها من الأجسام ألا يكون دونها حجاب ، مما يحول بين العين ورؤيتها . والشبه نظير الحجاب فيما يدرك بالعقول ؛ لأنها تمنع القلب من رؤية ما هى شبهة فيه ، كما يمنع الحجاب العين أن ترى ما هو من ورائه ، ولذلك توصف الشبهة بأنها اعترضت دون الذى يروم القلب ادراكه ؛ فاذا ارتفعت الشبهة ، وحصل العلم بمعنى الكلام الذى هو الحجة على الحكم ، قيل هذا ظاهر كالشمس ؛ أى ليس ههنا ما يمنع من العلم به ، وليس ثمّة مساغ للتوقف والشك فيه ، وأن المنكر له اما مدخول فى عقله أو مسرف فى العناد ، كما أن الشمس الطالعة لا يشك فيها ذوبصر ولا ينكرها الا من لا عذر له فى انكاره .

وهكذا قد احتجت فى تحصيل الشبه بين الحجّة والشمس إلى مثل هذا التأوُّل [١] .

وما طريقة التأوُّل يتفاوت تفاوتا شديداً فمنه ما يقرب مأخذه ، ومنه مايحتاج إلى قدر من التأمُّل ، ومنه ما يدقُّ ويغمض ، حتى يحتاج فى استخراجه الى فضل رويّة [٢] .

فالقريب المأخذ مثل تشبيه الحجة بالشمس ، وما يحتاج إلى

---

(١) المرجع السابق ص ٧٠ — ٧٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ .

ضرب من التلطُّف كقولهم فى صفة الكلام : ألفاظه كالماء فى السَّلاسة ، وكالنسيم فى الرِّقَّة ، وكالعسل فى الحلاوة .

أمَّا ما تقوى فيه الحاجة إلى التأوُّل ، حتى لا يعرف المقصود من التشبيه فيه ببديهة السَّماع ، فكقول كعب الأشقريّ فى وصف بنى المهلَّب : «هم كالحلقة المفرغة : لا يدرى أين طرفاها [1] » :

والتشبيه يطلق على الضربين جميعا ، أما التمثيل فهو الضرب الثانى منهما ، ولذلك كان التشبيه عاما ، والتمثيل أخصّ منه فكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا [2] .

وإنما انقسم التشبيه هذا الانقسام ؛ لأن الإشتراك فى الصفة يقع مرَّة فى نفسها وحقيقة جنسها ، ومرَّة فى حكم لها ومقتضى ؛ فالخدّ يشارك الورد فى الحمرة نفسها ، وتجدها فى الموضعين بحقيقتها ؛ ولكن اللفظ يشارك العسل فى الحلاوة ، لا من حيث جنسه ، بل من جهة حكم وأمر يقتضيه ، وهو ما يجده الذائق فى نفسه من اللذة ، إذا صادفت حاسة الذوق ما يميل إليه الطبع ؛ فاذا شبه اللفظ بالعسل فى الحلاوة ، كان التشبيه ليس من جهة الحلاوة نفسها وجنسها ، ولكن من مقتضًى لها ، وصفة تتجدد فى النفس بسببها ، وأن السامع يجد وقوع هذا

---

(١) المرجع السابق ص ٧٣ – ٧٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٥ .

اللفظ فى سمعه حالة فى نفسه شبيهة بالحالة التى يجدها الذائق للحلاوة من العسل[1] .

والتشبيه الحقيقى الأصلى هو الضرب الأول ؛ أما الضرب الثانى ففرع له ، ومرتّب عليه ، لأن مدار التشبيه على أنه يقتضى ضرباً من الاشتراك ، ومعلوم أن الاشتراك فى نفس الصفة أسبق فى التصورُّ من الاشتراك فى مقتضى الصفة ؛ فالحلاوة أولا ، ثم إنها تقتضى اللّذة فى نفس الذائق لها[2] ، ثانياً .

والشبه العقلى ربما انتزع من شىء واحد ، كما رأينا من انتزاع الشبه للفظ من حلاوة العسل ؛ وربما انتزع من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض ، ثم يستخرج من مجموعها الشبه ، ومثال ذلك قوله تعالى : « مَثَلُ الذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ، ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الحِمَارِ يَحْمِلُ أسْفَارا » فالشبه منتزع من أحوال الحمار ، وهو أنه يحمل الأسفار التى أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول ، ثم لا يحسُّ بما فيها ، ولا يشعر بمضمونها ، ولا يفرِّق بينها وبين سائر الأحمال التى ليست من العلم فى شىء فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه ؛ فالشبه كما ترى مقتضى أمور مجموعة ، ونتيجة لأشياء ألِّفت وقرن بعضها إلى بعض .

وقد يجىء التشبيه معقوداً على أمرين ، ولكنهما لا يتشابكان

---

(١) المرجع السابق ص ٧٨ — ٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٩ — ٨٠ .

هذا التشابك ، كقولهم : « هو يصفو ، ويكدر » ؛ لأنهم وان أرادوا أن يجمعوا له الصفتين ، يريدون أن احداهما ممتزجة بالأخرى[1] .

ومما ينبغى أن يعلم أن التشبيه الذى هو أولى بأن يسمى تمثيلا لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام ، أو جملتين ، أو أكثر ، حتى ان التشبيه كلما كان أوغل فى كونه عقليا محضاً ، كانت الحاجة الى الجملة أكثر ، وذلك كقوله تعالى : « إنّما مثَلُ الحيَاة الدُّنيَا كمَاء أنْزَلناهُ من السَّماء ، فاختَلَطَ به نَبَاتُ الأرْض ، ممّا يأكلُ النّاسُ والأنعَامُ ، حتى إذا أخَذَت الأرضُ زُخرُفَهَا ، وازَّيّنَت وظَنَّ أهلُها أنّهُم قادرونَ عليها ، أتَاها أمرُنا ليْلاً أو نهاراً فَجَعَلنَاها حصِيداً كأنْ لم تَغْنَ[2] بالأمس » وقد كثرت الجمل فيه ، حتى ترى فى هذه الآية عشر جمل إذا فصلت ، والشبه منتزع من مجموعها ، من غير أن يمكن فصل بعضها من بعض ، ولا حذف شىء منها ، فلو حذفت منها جملة واحدة من أى موضع كان أخلّ ذلك بالمغزى من التشبيه[3] .

أما إذا لم ترتّب الجمل هذا الترتيب الذى يضم بعضها إلى بعض فليست من هذا اللون من التمثيل ، كما إذا قلت : زيد

(١) أسرار البلاغة ص ٨٠ – ٨٢ .
(٢) تغن : تكثر .
(٣) أسرار البلاغة ص ٨٧ .

كالأسد بأسا ، والبحر جودا ، والسيف مضاء ، فانه لا يجب الاحتفاظ فى هذه التشبيهات بنظام مخصوص بل لو بدأت بالسيف وتشبيهه به فى المضاء ، وأخرت تشبيهه بالأسد فى الشجاعة ، كان المعنى بحاله [1] .

(١) المرجع السابق نفسه .

التمثيل

عنى عبدالقاهر عناية كبرى بالتمثيل ، فذكر أن له مظهرين : أحدهما : أن يظهر المعنى ابتداء فى صورة التمثيل ، وثانيهما : مايجىء فى أعقاب المعانى ؛ لإيضاحها وتقريرها فى النفوس .

وهو على الحالين يكسو المعانى أبهّة ، ويرفع من أقدارها ، ويضاعف قواها فى تحريك النفوس لها ، ودعوة القلوب اليها ، ويستثير لها من أقاصى الأفئدة صبابة وكلفا ، ويقسر الطّباع على أن يعطيها محبّة وشغفا[1] .

وإن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى نحو قول البحترى :

دان على أيدى العُفَاة ، وشاسِعٌ
عن كُلِّ نِدٍّ فى النّدى وضَرِيبِ
كالبدرِ أفرَط فى العُلُوِّ ، وضوؤه
لِلعُصبَةِ السّارِينَ جِد قَرِيبِ

وفكر فى حالك وحال المعنى معك ، وأنت فى البيت الأول لم تنته إلى الثانى ، ثم قسهما على الحال وقد وقفت عليه فإنك تعلم بعد ما بين حالتيك ، وشدة تفاوتهما فى تمكن المعنى لديك وتحبُّبه إليك ، ونبله فى نفسك ، وتوفيره لأنسك[2] .

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢ – ٩٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٩٧ – ٩٨ .

وكذلك تعهّد الفرق بين أن تقول : أرى قوماً لهم بهاء ومنظر ، وليس هناك مخبر ، وتقطع الكلام ، وبين أن تتبعه قول ابن لنكك :

في شجَرِ السَّرْوِ منهم مَثَلٌ
لَه رُوَاءٌ ، وَمَا لهُ ثَمَر

وقول ابن الرومى :

فعَدا كالخِلاف : يُورق للعين ، ويأبى الإثمار كلَّ الإباء

« وانظر إلى المعنى فى الحالة الثانية ، كيف يورق شجره ويثمر ، ويفترُّ ثغره ، ويبسِم »[1] .

وتأمل كذلك بيت أبى تمّام :

وإذا أرادَ الله نشر فضيلة
طُوِيت أتاح لها لسان حَسود

مقطوعا عن البيت الذى يليه ، برغم أن البيت واضح المعنى ، ثم أتبعه بالبيت التالى ، وهو :

لولا اشتِعالُ النار فيما جاوَرتْ
ما كان يُعرَف طِيبُ عَرف العُود

وانظر هل نشر المعنى تمـام حلّته ، وأظهر المكنون من حسنه وزينته ، واستحق التقديم كله إلا بالبيت الأخـير ، وما فيه من التمثيل والتصوير[2] .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٩٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٠ .

وكذلك فرّق فى بيت المتنبى :

ومن يَكُ ذا فَم مُرٍّ مريض
يجِد مُرًّا بهِ الماءَ الزُّلالا

لو كان عبر عن المعنى بقوله : « إن الجاهل الفاسد الطبع يتصور المعنى بغير صورته ، ويخيّل إليه فى الصواب أنه خطأ » ، فهل كنت تجد هذه الرّوعة ؟ وهل كان يبلغ من التّهجين للجاهل ، والكشف عن نقصه ما بلغ التمثيل فى البيت ؟ [1] .

واهتم عبد القاهر بالبحث عن الأسرار التى جعلت للتمثيل هذا الأثر فى النفس ، فوجد لذلك أسباباً وعللا ، كلٌّ منها يقتضى أن يفخم المعنى بالتمثيل ، وينبل ، ويشرف ويكمل .

فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفىٍّ إلى جلىٍّ ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس ، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالطبع .

ذلك أن المعانى التى يجىء التمثيل فى عقبها على ضربين : غريب بديع يمكن أن يخالَف فيه ، ويدّعى امتناعه ، واستحالة وجوده ، كقول الشاعر :

فان تفُق الأنامَ ، وأنت منهم
فانّ المسك بعضُ دمِ الغزالِ

وذلك أنه أراد أنه فاق الأنام ، وفاتهم ، إلى حد بطل معه

(١) المرجع السابق ص ١٠٠ .

أن يكون بينه وبينهم مشابهة ومقاربة ، بل صار كأنه أصل بنفسه ؛ وجنس برأسه ، وهذا أمر غريب وهو أن يتناهى بعض أعضاء الجنس فى الفضائل الخاصة به إلى أن يصير كأنه ليس من ذلك الجنس ، فإذا قال : « فإن المســك بعض دم الغزال » فقد أبان أن لما ادعاه أصلا فى الوجود ، وبرّأ نفسه من صفة الكذب ؛ وذلك أن المسك قد خرج من صفة الدم وحقيقته ، حتى لا يعدّ فى جنسه ، إذ لا يوجد فى الدم شىء من أوصافه الشريفة الخاصة بوجه من الوجوه ولا فى المسك شىء من الأوصاف التى للدم .

والضرب الثانى : ألاّ يكون المعنى غريباً نادراً ، بل أن ينفى عن فعل من الأفعال التى يفعلها الإنسان — الفائدة ، ويُدَّعى أنه لا يحصل منه على طائل ، ثم يمثّله فى ذلك بالقابض على الماء ، أو الراقم فيه ؛ فليس بمنكر مستبعد خطأ الإنسان فى فعله أو ظنّه وأمله وطلبه ، كما فى قول الشاعر :

فأصبحتُ من ليلَى الغَداة كقابِض
على الماءِ خانَتْهُ فُروج الأصابِــعِ

والشاعر هنا أراد أن يبيّن مقدار خيبة أمله ، فعندما جاء بالتمثيل أراك رؤية لا تشك معها ، ولا ترتاب ، أنه بلغ فى خيبة ظنّه ، وبوار سعيه ، إلى أقصى المبالغ ، وانتهى فيه إلى أبعد الغـــايات ، حتى لم يحظ لا بما قلّ ، ولا ما كثر[1] ؛ وذلك

(١) أسرار البلاغة ص ١٠٢ — ١٠٥ .

راجع إلى التمثيل ، لأننا نعلم أن المشاهدة تؤثر فى النفوس حتى مع العلم بصدق الخبر[1].

وسبب آخر يذكره عبد القاهر مبيّنا به روعة التمثيل ، ويراه محيطاً بأطراف الباب ، ذلك أن لتصوّر الشبه من الشئ فى غير جنسه وشكله باباً آخر من الظّرف واللّطف ، ومذهبا من مذاهب الإحساس لا يخفى موضعه من العقل ، وإذا استقريت التشبيهات وحدث التباعد بين الشيئين كلما كان أشدّ ، كانت إلى النفوس أعجب ، وكانت النفوس لها أطرب .

والتمثيل أخص شئ بهذا الشأن .

« وهل تشك فى أنه يعمل عمل السحر فى تأليف المتباينين ، حتّى يختصر بعد ما بين المشرق والغرب ... وهو يريك للمعانى الممثّلة بالأوهام شبها فى الأشخاص الماثلة . . . وينطق لك الأخرس ، ويعطيك البيان من الأعجم ، ويريك الحياة فى الجماد ، ويريك التئام عين الأضداد ، ويجعل الشئ قريباً بعيداً معاً »[2].

وانظر كيف يقرّب المتباعدين ، وأنت تجد إصابة الرجل فى الحجّة ، وحسن تخليصه للكلام ، قد مثلت تارة بالهناء[3] ، ومعالجة الإبل الجربى به ، وأخرى بحزّ القصّاب اللّحم وإعماله السكّين فى تقطيعه ، إذ يقولون : يضع الهناء مواضع

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٠٨ — ١١٢ .

(٣) الهناء : القطران .

النَّقَبِ[1]» و «يطبِّق[2] المِفصل» ؛ فهل ترى مزيداً فى التناكر على ما بين طلاء القطران، وجنس القول والبيان[3]».

ومن أسبـــاب جمال التمثيل أنه يأتيك من الشئ الواحد بأشياء عدة ؛ فمثـــلا يعطيك من القمر الشُّهرة فى الرَّجل، والنباهة، والعزَّ، والرِّفعة ؛ ويعطيك الكمال عن النقصان، والنقصان عن الكمال ؛ ويعطيك شبه الإنسان فى نشأته ونمائه إلى أن يبلغ حد التّمام، ثم تراجعه إذا انقضت مدة الشباب ؛ وكذلك يتفرع من حالتى تمامه ونقصانه فروع لطيفة ؛ وهكذا ينظر إلى مقابلته الشمس، واستمداده من نورها، وإلى كون ذلك سبب زيادته ونقصه، وحصوله فى المحاق، وغير ذلك من أحواله، إلى غير ذلك مما يشبّه به من حيث المنظر[4]

هذا إلى أن المعنى إذا أتاك ممثّلا فهو فى الأكثر ينجلى لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة ؛ ومن المركوز فى الطبع أن الشئ إذا نيل بعد الطلب له والاشتياق إليه، كان نيله أحلى، وكان موقعه من النفس أجلَّ وألطف[5]. وذلك يكون بتقرير الشبه بين الأشياء المختلفة[6].

---

(١) النقب كصرد : الجرب .
(٢) طبق السيف : أصاب المفصل .
(٣) أسرار البلاغة ص ١١٣ .
(٤) المرجع السابق ص ١١٤ — ١١٧ .
(٥) المرجع السابق ص ١١٨ .
(٦) المرجع السابق ص ١٢٧ .

ويمجد عبد القاهر تمجيدا لا حد له لمح الصلة بين هذه الأشياء المختلفة ، إذ يرى أنه لم تأتلف هذه الأجناس المختلفة للمتمثل ، ولم تتصادف هذه الأشياء المتعادية على حكم المشبه ، إلا لأنه لم يراع ما يحضر العين ، ولكن ما يستحضر العقل ، ولم يُعنَ بما تنال الرؤية ، بل بما تعلق الروية ، ولم ينظر إلى الأشياء من حيث تحويها الأمكنة ، بل من حيث تعيها القلوب الفطنة ، وعلى حسب دقة المسلك إلى ما استخرج من الشبه تكون منزلة الأديب فى الحذق والالهام والألمعية حتى يصير اماما يتبعه من يجىء من بعده .

ولكن عبد القاهر لا يرى أنك متى ألفت الشىء ببعيد عنه فى الجنس فقد أصبت وأحسنت ، ولكنه يشترط لذلك أن تصيب بين المختلفين فى الجنس شبها صحيحا معقولا ؛ فأما أن تستكره الوصف ، وتروم أن تصوره حيث لا يتصور فلا ؛ لأنك حينئذ تكون بمنزلة الصانع الأخرق الذى يضع فى صورته ما لا يلائمها ، فتخرج مضطربة تنبو العين عنها .

كذلك ليس المراد بالحذق فى إيجاد الائتلاف بين المختلفات فى الأجناس أنك تقدر أن تحدث بينها مشابهة ليس لها أصل فى العقل ؛ وإنما المراد أن هناك مشابهات خفية يدق المسلك إليها ؛ فإذا تغلغل الفكر ، فأدركها ، استحق صاحبها الفضل (١) .

* * *

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ — ١٣١ .

ويرى عبد القاهر ان من التشبيه ما يكون قريبا يقع فى الخاطر لأول وهلة ، كما إذا رأيت الشمس ، وجرى فى خاطرك استدارتها ونورها ، فإنه يقع فى قلبك المرآة المجلوة ، ويتراءى لك الشبه بينهما ؛ ولكنك تعلم أن خاطرك لا يسرع إلى تشبيه الشمس بالمرآة المجلوة فى كف الأشل كقوله :

والشمس كالمرآة فى كف الأشل

فبعض الشبيه كالغائب ، وبعضه كالبعيد ، لا ينال إلا بعد قطع مسافة إليه ، ولا يناله إلا عمق التفكير [1] ؛

ويبين عبد القاهر السبب فى سرعة بعض التشبيه إلى الفكر ، واباء البعض أن يكون له ذلك الإسراع ، ويذكر لذلك علتين :

احداهما : أن الجملة دائما أسبق إلى النفوس من التفصيل ، فترى بالنظر الأول الوصف على الجملة ، ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر ، وهكذا الحكم فى السمع وغيره من الحواس ، والأمر فى القلب كذلك ، تجد الجمل دائما تقع فى الخاطر أولا ، وترى التفاصيل لا تحضر إلا بعد اعمال الروية ؛ فالاشتراك فى الصفة إذا كان من جهة الجملة بحيث لا يشوبه شيء من التفصيل ، نحو ان كلا الشيئين أسود ، فهو يقل عن أن يحتاج فيه إلى تشبيه ، فإن دخل فى التفصيل شيء نحو ان هذا السود صاف براق ، احتاج بقدر ذلك إلى اعمال الفكر ؛ فإن زاد

(١) أسرار البلاغة ص ١٣٥ - ١٣٧ .

تفصيله بخصوصية تحتاج إلى فضل تأمُّل ، ازداد الأمر قوة في اقتضاء الفكر ، كتشبيه سقط النار بعين الديك في قوله :

وسِقط كَعَين الديك عاوَرْتُ صُحْبَتي [1]

وبمقدار لمح هذه التفاصيل يتفاضل البلغاء ، ويمكن الموازنة بين بعضهم وبعض ، وتفضيل البليغ يتنبّه إلى التفاصيل [2].

والعلّة الثانية لأن يكون الشيء ثابت الصورة في النفس ، أن يكثر دورانه على العيون ، وأن تدركه الحواس في كل وقت أو في أغلب الأوقات ؛ فكل تشبيه رجع إلى وصف أو صورة ، أو هيئة من شأنهـا أن ترى وتبصر دائماً — هو تشبيه نازل مبتذل ، وما كان بالضد من هذا ، وفي الغاية القصوى من مخالفته فالتشبيه حينئذ غريب نادر بديع ، ثم تتفاضل التشبيهات التي تجيء بين هذين الطرفين بحسب حالها منهما [3].

وعلى أساس ما في التشبيه من تفصيل وازن بين قول بشّار:

كأن مُثارَ النّقع فوق رءُوسنا
وأسيافَنا ليلٌ تهاوى كَواكبه

وقول المتنبي :

يزورُ الأعادي في سماء عَجاجَة
أسِنّتُهُ في جانبَيها الكواكبُ

---

(١) السقط : ما يخرج من الزند . وعاورت : تناوبته معهم .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٣٧ — ١٤٢ .

(٣) أسرار البلاغة ص ١٤٣ — ١٤٤ .

وقول عمرو بن كلثوم :

تَبنى سنابكها من فوق أرؤسهم
سَقْفاً كَواكِبه البيض المبَاتير

يقول عبد القاهر معلّقاً على هذه الأبيات الثلاثة : « التفصيل فى الأبيات الثلاثة كأنه شئ واحد ؛ لأن كل واحد منهم يشبه لمعان السيوف فى الغبار بالكواكب فى الليل ، إلا أنك تجد لبيت بشّار من الفضل ، ومن كرم الموقع ، ولطف التأثير فى النفس ما لا يقلُّ مقداره ، ولا يمكن انكاره ؛ وذلك ؛ لأنه راعى ما لم يراعه غيره ، وهو أن جعل الكواكب تهاوى ؛ فأتمّ الشبه ، وعبّر عن هيئة السيوف ، وقد سلّت من الأغماد ، وهى تعلو وترسب ، وتجئ وتذهب ، ولم يقتصر على أن يريك لمعانها فى أثناء العجاجة ، كما فعل الآخران ؛ وكان لهذه الزيادة التى زادها حظ من الدقّة تجعلها فى حكم تفصيل بعد تفصيل »[1].

* * *

ومما يزداد به التشبيه دقة وسحراً أن يجئ فى الهيئات التى تقع عليها الحركات .

والهيئة المقصودة فى التشبيه على وجهين :

أحدهما : أن تقترن بغيرها من الأوصاف كالشكل واللون ونحوهما ، كقول الشاعر :

والشمس كالمرآة فى كفّ الأشَلّ

(١) المرجع السابق ص ١٥١ .

أراد أن يرينا مع الشكل الذى هو الاستدارة ، ومع الإشراق والتلألؤ — الحركة التى تراها للشمس ، إذا أنعمنا التأمل ، ثم ما يحصل فى نورها من أجل تلك الحركة ، وذاك أن للشمس حركة متصلة دائمة فى غاية السرعة ، ولنورها بسبب تلك الحركة تموّج واضطراب عجيب ؛ ولا يتحصل هذا الشبه إلا بأن تكون المرآة فى يد الأشلّ ، لأن حركته تدور وتتّصل ، ويكون فيها سرعة وقلق شديد ، حتى ترى المرآة لا تقرّ فى العين ، وبدوام الحركة وشدة القلق فيها يتموج نور المرآة ، ويقع الإضطراب الذى كأنه يسحر الطرف ؛ وتلك حال الشمس بعينها ، حين تحدّ النظر ، حتى تتبين الحركة العجيبة فى جرمها وضوئها ، فانك ترى شعاعها كأنه يهم بأن ينبسط ، حتى يفيض من جوانبها ، ثم يبدو له ، فيرجع من الانبساط الذى بدأه ، إلى انقباض كأنه يجمعه من جوانب الدائرة إلى الوسط[1] .

وثانيهما : أن تجرَّد هيئة الحركة ، حتى لا يراد غيرها ، ويقع فيها نوع من التركيب بأن يكون للجسم حركات فى جهات مختلفة نحو أن بعضها يتحرك إلى يمين ، والبعض إلى شمال ، وبعض إلى فوق ، وبعض إلى قدّام ، ونحو ذلك ، وكلما كان لتفاوت الجهات التى تتحرك اليها أبعاض الجسم أشدّ كان التركيب فى هيئة المتحرّك أكثر ، فحركة السهم لا تركيب فيها ؛ لأن الجهة واحدة ، ولكن فى حركة المصحف تركيب ؛ لأنه فى

(١) أسرار البلاغة ص ١٥٧ .

احدى الحالتين يتحرك إلى جهة غير جهته فى الحالة الأخرى ، وذلك إذ يقول ابن المعتز :

وكأنَّ البرقَ مُصَحفُ قَار
فانطِباقاً مرَّةً ، وانفِتاحا [1]

وكما تعتبر هيئة الحركة فى التشبيه ، كذلك تعتبر هيئة السكون فإذا وقع فى شيء من هيئات الجسم فى سكونه تركيب وتفصيل لطف التشبيه ، وحسن كقول المتنبي فى صفة الكلب :

يُقْعى ، جلوسَ البَدوى المصطَلِى
بِأربَع مَجدُولة لم تُجدَلِ

فقد اختص هيئة البدوى المصطلى فى تشبيه هيئة سكون أعضاء الكلب ومواقعها ؛ ولم ينل التشبيه حظا من الحسن الا بأن فيه تفصيلا ، من حيث كان لكل عضو من الكلب فى اقعائه موقع خاص [2] .

* * *

والتشبيه ضربان : متعدد ، ومركب .

فالمتعدد هو تشبيه شيئين بشيئين ، إلا أن أحدهما لا يداخل الآخر فى الشبه ، كقول امرىء القيس :

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

كأن قلوب الطّير رَطبـاً ويابساً
لدى وكرها العُنّاب والحشَف البالى[1]

لأن الشاعر لم يقصد إلى أن يجعل بين الشيئين اتصـالا ، وانما أراد اجتماعا فى مكان فقط ، وليس لمضامّة الرّطب من القلوب إلى اليابس هيئة يقصد ذكرها [2] .

أما المركب فهو الذى تتداخـل أجزاؤه بعضها فى بعض ، كما سبق أن مثّلنا .

(١) الحشف : أردأ التمر .
(٢) أسرار البلاغة ص ١٦٨ .

الفرق بين الاستعارة والتشبيه والتمثيل

يفرق عبد القاهر أول ما يفرق بين الاستعارة والتمثيل بأن الاستعارة تكون فى لفظ ينقل عن أصله اللغوى ، ويجرى على ما لم يوضع له ، من أجل شبه بين ما نقل إليه وما نقل عنه ؛ فإذا قلت رأيت أسدا ، تريد به الرجل الشجاع كانت الاستعارة فى كلمة الأسد .

أما التمثيل فهو التشبيه المنتزع من مجموع أمور لا تحصل إلا بجملة من الكلام أو أكثر ، وقد تجد الألفاظ فى الجمل التى يعقد منها جارية على أصولها وحقائقها فى اللغة [1] . واقرأ قوله تعالى : « إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ، فاختلط به نبات الأرض ، مما يأكل الناس والأنعام ، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها ، وازينت ، وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهاراً ، فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس » ؛ فإنك تجد جمل التمثيل قد استخدمت ألفاظها فيما وضعت له فى اللغة ، وتجد التمثيل مكونا هنا من جمل لا محصوراً فى كلمة واحدة كأمر الاستعارة ؛ فإذا وقع فى أثناء ما يعقد به

(١) المرجع السابق ص ٢٠٧ .

المثل من الجملة والجملتين والثلاث لفظة منقولة عن أصلها فذاك شئ لم يعتمده من جاء بالمثل (١) .

ويفرق بين الاستعارة والتشبيه الصريح بأن الاستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه ، وتطرحه ، وتدّعى له الاسم الموضوع للمشبه به ؛ لقصد أن تبالغ فيه ، بحيثُ تُخيِّل أنك رأيت نفس الأسد(٢) . كذلك لا يكون نقل اللفظ عن موضوعه من أغراض من يأتى بالتشبيه فى عبارته .

ومن ذلك يتبين أن الاستعارة ليست التشبيه ، ولكنها تكون من أجل التشبيه ، وهو كالغرض فيها ، ولكن التشبيه يحصل بالاستعارة على وجه خاص وهو المبالغة ؛ وكما أن التشبيه الكائن على وجه المبالغة غرض فى الاستعارة ، كذلك الاختصار والإيجاز غرض من أغراضها . ألا ترى أنك تفيد بالاسم الواحد الموصوف ، والصفة ، والتشبيه ، والمبالغة ؛ لأنك تفيد بقولك : « رأيت أسداً » أنك رأيت شجاعاً شبيهاً بالأسد ، وأن شبهه به فى الشجاعة على أتم ما يكون ، حتى أنه لاينقص عن الأسد فيها (٣).

وإذا كان الشبه بين المستعار منه والمستعار له فى الاستعارة من المحسوس والغرائز كان حقّها أن يقال : إنها تتضمّن التشبيه ، ولا يقال : إن فيها تمثيلا وضرب مثل ، وإذا كان

(١) أسرار البلاغة ص ٢٠٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ .
(٣) أسرار البلاغة ص ٢٠٨ .

الشبه عقلياً جاز إطلاق التمثيل فيها ، وأن يقال : ضرب الاسم مثلا هكذا ، كقولنا : ضرب النُّور مثلا للقرآن ، والحياة مثلا للعلم[1] .

* * *

وليس كل تشبيه يمكن أن يتحول إلى استعارة ، وإنما يجوز ذلك إذا كان الشبه بين الشيئين مما يقرب مأخذه ، ويسهل متناوله ، ويكون فى الحال دليل عليه ، حتى يمكن المخاطب إذا أطلقت له الاسم أن يعرف ما أردت .

فإذا لم يكن سبيل إلى معرفة المقصود من الشبه فيه إلاَّ بعد ذكر الجمل التى يعقد بها التمثيل ، فإن الاستعارة لا تدخله ، لأن وجه الشبه إذا كان غامضاً لم يجز أن تقتصر الاسم ، وتنقله إلى غير ما هو أهله ، من غير أن يكون معك شاهد ينبئ عن الشبه ، فلو حاولت أن تحوِّل قول الشاعر :

فإنّك كاللّيل الذى هو مُدرِكِى
وان خِلت أنَّ المُنتأى عنك واسِع

إلى استعارة ، وأن تعامل الليل معاملة الأسد فى قولك : « رأيت أسداً » لم تجد له مذهباً فى الكلام ؛ لأنك لا تخلو من أحد أمرين : إمّا أن تحذف الصفة ، وتقتصر على ذكر الليل مجرَّداً ، فتقول : ان فررت أظلّنى الليل ؛ وهذا محال ؛ لأنه ليس

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٠ .

فى الليل دليل على النكتة التى قصدها الشاعر من أنه لايفوته ، وإن أبعد فى الهرب ؛ لسعة ملكه ، وطول يده .

وإن لم تحذف الصفة وجدت طريق الاستعارة فيه يؤدى إلى تعسُّف ؛ إذ لو قلت : إن فررت منك وجدت ليلا يدركنى ، وإن ظننت أن المنتأى واسع ، والمهرب بعيد - قلت مالا تقبله الطباع ؛ لأن العرف لم يجر بأن تجعل الممدوح هكذا (١) .

* * *

وتحصل تلك المبالغة فى التشبيه إذا حذفت أداته ، فقلت مثلا : « زيد الأسد » فالقصد أن تبالغ ، فتجعل المذكور كأنه الأسد ، وتشير إلى مثل ما يحصل لك من المعنى إذا حذفت ذكر المشبّه أصلا ، فقلت : رأيت أسدا (٢) . وكأن عبد القاهر يرى التشبيه المحذوف الأداة قريبا من الاستعارة فى إفادة المبالغة ، أو كالاستعارة فى إفادة هذه المبالغة (٣) .

* * *

وربما وجدت الاسم وقد وقع من نظم الكلام الموقع الذى يقتضى كونه مستعارا ، ثم لا يكون مستعارا ؛ وذلك ، لأن التشبيه المقصود منوط به مع غيره ، وليس له شبه ينفرد به ،

(١) أسرار البلاغة ص ٢١١ - ٢١٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٢١٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٢١٨ .

بل الشبه منتزع من مجموع جملة من الكلام ، كما فى قول داود بن على حين خطب ، فقال : « والآن أخذ القوس باريها» فإنه ، وإن كان القوس يقع كناية عن الخلافة ، والبارى عن المستحق لها — لا يجوز أن يقال : إن القوس مستعار للخلافة ؛ لأنه لا يتصور أن يخرج للخلافة شبه من القوس على الانفراد ، وأن يقال : هى قوس ؛ وإنما الشبه مؤلف من حال الخلافة مع القائم بها ، ومن حال القوس مع الذى يراها ؛ وهو أن البارى للقوس أعرف بخيرها وشرها ، وأهدى إلى تصريفها ؛ إذ كان العامل لها ؛ وكذلك الجامع للصفات التى تتطلبها الخلافة يكون أهدى إلى توفية الخلافة حقوقها ، وأن يراعى فى سياسة الناس العدالة والإنصاف(1) . فذلك تمثيل لا استعارة .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

الكناية

عرف عبد القاهر الكناية بأن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى ، فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ، ولكن يجىء إلى معنى هو تاليه وتابع له فى الوجود ، فيومىء به إليه ، ويجعله دليلا عليه .

مثال ذلك قولهم : « هو كثير رماد القدر » يعنون كثير القرى ، وفى المرأة : « نؤوم الضحى » يريدون أنها مترفة مخدومة ، لها من يكفيها أمرها .

فقد أرادوا معنى ، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به ، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يكون فى الوجود إذا كان المعنى الأول .

أفلا ترى أنه إذا كثر القرى كثر رماد القدر ، وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها ردف ذلك أن تنام إلى الضحى [1] .

وقد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح [2] ، ويرى عبد القاهر أن ذلك ، وإن كان معلوما ، يحتاج لكى تطمئن نفس العاقل إليه أن نعرف سببه وعلته ، فنحن نعلم

(١) دلائل الاعجاز ص ٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٥ .

أن قولنا : هو جم الرماد ، أبهى للمعنى وأنبـــل من أن ندع الكنايه ، ونصرح بالذى نريد ، ولــكن ما ســبب ذلك وما علتـــه ؟ [1] .

ليست المزية التى نثبتها للكناية على الإفصاح ، وليست المزية التى ندعيها لها فى نفس المعنى الذى يقصد المتكلم إليه ، ولكن المزية فى طريق إثبات هذا المعنى فإذا قلنا : إن الكناية أبلغ من التصريح ، فليس المراد أننا عندما كنينا عن المعنى زدناه فى ذاته ، بل إننا زدنا فى إثباته ؛ فجعلناه أبلغ وآكد وأشد ؛ فليســـت المزية فى قولهم : « جمُّ الرماد » أنه دل على كرم أكثر ، بل إنك أثبت له القرى من وجه هو أبلغ ، وادعيته دعوى أنت بصحتها أوثق [2] .

والســـبب فى أن كان للإثبات بالكنـــاية مزية لا تكون للتصريح ، أن إثبات الصفة بإثبات دليلها ، وإيجابها بمـــا هو شاهد على وجود — آكد وأبلغ من أن تجىء إلى الصِّفة ، فتثبتها هكذا ساذجا غفلا [3] .

ومعنى ذلك أنك تأتى فى الكناية بالدليل على الصفة التى تريد إثباتها ، ذلك أن كثرة رماد القدر دليل على كثرة القرى ، فى العصور السالفة ، وهو ما تريده من الكناية .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٦ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٥٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٧ .

ومن هذا يتبين أن اللفظ فى الكناية يدل على معنى ، وأن هذا المعنى يدل على المعنى المراد من الكناية ، فهى من دلالات المعانى على المعانى .

قال عبد القاهر : وقد رأوا « أن من شرط البـــلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلا على المعنى الثانى ، ووسيطاً بينك وبينه متمكّناً فى دلالته ، مستقلاً بوساطته ، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة ، ويشير لك إليه أبين إشارة ، حتى يخيل إليك أنك فهمته من حاقّ اللفظ ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك ، وسرعة وصوله إليك ، مثل قوله :

لا أُمتِـــعُ العُوذ بالفِصالِ ، ولا
أبْتَاعُ إلا قَرِيبَـةَ الأجَل » (1)

فمعنى الجملة الأولى أنه لا يترك الفصيل لأمّه تستمتع به ، أى أنه يذبحه لأضيافه ، وهذا المعنى يؤدى بك فى يسر إلى أنه كريم . يذبح النُّوق للضيفان ، ودلالة المعنى الأول على المعنى الثانى بيِّنة لا خفاء بها .

ومعنى الجملة الثانية فى البيت أنه لا يشترى إلا الناقة القريبة الأجل ، التى تذبح بعد شرائها للضيفان ، وذلك يدل على كرم الرجل ، وهو المعنى المراد ، وكانت دلالة المعنى الأول عليه دلالة بيِّنة لا غموض فيها .

---

(1) دلائل الإعجاز ص ٢٠٧ . والعوذ : جمع عائذ ، وهى : التى مر على ولادتها عشرة أيام ، أو خمسة عشر يوماً . والفصيل : ولدها .

فإذا كان المعنى الأول « منقوص القوة فى تأديـــة ما أريد منه ؛ لأنه يعترضه ما يمنعه أن يقضى حق السفارة فيما بينك وبين معناك ، ويوضح تمام الإيضاح عن مغزاك ، فانظر إلى قول العباس بن الأحنف :

سأطلُب بُعدَ الدار عنكم ؛ لتقرُبوا
وتسكُب عَيناى الدُّموع ؛ لتجمدا

بدأ فدلَّ بسكب الدموع على ما يوجبه الفراق من الحزن والكمد ، فأحسن وأصاب ؛ لأن من شأن البكاء أبدا أن يكون أمارة للحزن ، وأن يجعل كناية عنه ثم التمس أن يدل على ما يوجبه دوام التلاقى من السرور بقـــوله « لتجمدا » وظنَّ الجمود يبلغ فى إفادة المسرة والسلامة من الحزن ، ما بلغ سكب الدمع فى الدلالة على الكآبة والحزن ، ونظـــر إلى أن الجمود خلوُّ العين من البكاء ، وانتفاء الدموع عنها ، وأنه إذا قال ، « لتجمدا » ، فكأنه قال : أحزن اليوم لئلا أحزن غدا ، وتبكى عيناى جهدهما لئلا تبـــكيا أبدا . وغلط فيما ظن ؛ وذاك أن الجمود هو ألاَّ تبكى العين مع أن الحال حال بكاء ، ومع أن العين يراد منها أن تبكى ، ويشتكى من ألاَّ تبكى ... لو كان الجمود يصلح لأن يراد به السلامة من البكاء ، ويصح أن تدلَّ به على أن الحال حال مسرَّة وحبور ، لجاز أن يدعى به للرجل ؛ فيقال : لا زالت عينك جامدة ، كما يقال لا أبكى الله عينك . وذاك ما لا يشكُّ فى بطلانه » (١) .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٠٧ – ٢٠٩ .

فالكناية البليغـــة هى تلك التى ينتقل فيها الانسان من المعنى إلى معنى المعنى فى طريق ممهّد لا يتعثر فيه ، ولا يغاق أمامه ، كما حدث ذلك فى معنى الجمود .

وهذا الذى تحدثنا عنه يكون فى الكناية عن الصفة ؛ يكون للكلام معنى ؛ ويدل هذا المعنى على الصفة المراد إثباتها ، كما رأينا .

وكذلك قد يذكرون الصفة ، ويذهبون فى إثباتها مذهب الكناية أيضا (١) ، وهنا يقف عبد القاهر معجبا بهذا اللون من الكناية أيّما إعجاب ، ويبين عن هذا الإعجاب بقوله : « وإذا فعلوا ذلك بدت هناك محاسن تملأ الطّرف ، ودقائق تعجز الوصف ، ورأيت هناك شعرا شاعرا ، وسحرا ساحرا ، وبلاغة لا يكمل لها إلا الشاعر المفلق ، والخطيب المصقع » .

« وكما أن الصفة إذا لم تأتك مصرّحا بذكرها ، مكشوفا عن وجهها ، ولكن مدلولا عليها بغيرها ، كان ذلك أفخم لشأنها ، وألطف لمكانها ، كذلك إثباتك الصفة للشىء إذا لم تلقه إلى السامع صريحا ، وجئت إليه من جانب التعريض والكناية والرمز والإشـــارة كان له من الفضـــل والمزيّة ومن الحسن والرّونق ، مالا يجهل موضع الفضيلة فيه » .

« وتفسير هذه الجملة وشرحها أنهم يرومون وصف الرجل ، وإثبات معنى من المعانى الشريفة له ، فيدعون التصريح بذلك ،

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٣٦ .

ويكنون عن جعلها فيه بجمعها فى شىء يشتمل عليه ، ويتوصّلون إلى ما أرادوا من الإثبات » :

« ومثاله قول زياد الأعجم :

إن السماحة والمروءة ، والنَّدى
فى قُبَّة ضُرِبت على ابن الحشْرج

أراد أن يثبت هذه الأوصاف خلالا للممدوح ، فترك أن يصرِّح فيقول : إن السماحة والمروءة والنَّدى لمجموعة فى ابن الحشرج أو مقصورة عليه ، وما شاكل ذلك مما هو صريح فى إثبات الأوصاف للمذكور ، وعدل إلى ما ترى من الكناية والتلويح ؛ فجعل كونها فى القبَّة المضروبة عليه كناية عن كونها فيه، فخرج كلامه بذلك إلى ماخرج إليه من الجزالة ، ولو أنه أسقط هذه الواسطة لما كان إلاّ كلاما غفلا ، وحديثاً ساذجاً » [١] .

ويضرب عبدالقاهر كثيراً من أمثلة الكناية عن الصفة ، والكناية عن إثبات الصفة ، مبيِّنا أن من شأن الكناية الواقعة فى نفس الصفة أن تجىء على صور مختلفة ، وكذلك من شأنها إذا وقعت فى طريق إثبات الصفة أن تجىء كذلك على صور مختلفة ، وفى كلا القسمين ما يتناسب ويشبه بعضه بعضا [٢] .

ولا ينسى عبد القاهر فكرته فى أن البلاغة تعود إلى المعنى ، ولا أن يطبِّق ذلك على الكناية كما طبَّقها على الاستعارة

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٦ – ٢٣٧ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٣٧ – ٢٤٢ .

والتشبيه ، ويبين ذلك بأنك إذا نظرت إلى الكناية وجدت حقيقتها أنها إثبات لمعنى أنت تعرفه من طريق المعقول ، دون طريق اللفظ ؛ فإنك لمّا نظرت إلى قولهم : هو كثير رماد القدر ، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير الضيافة — لم تعرف ذلك من اللفظ ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك ، فقلت : إنه كلام قد جاء عنهم فى المدح ، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد ، فليس إلاّ أنهم أرادوا أن يدلّوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة ، ويطبخ فيها للقرى ؛ وذلك لأنه إذا كثر الطبخ فى القدور كثر إحراق الحطب تحتها ، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة .

وهكذا السبيل فى كل ما كان كناية فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله : « ولا أبتاع إلاّ قريبة الأجل » التمدُّح بأنه مضياف ، ولكنك عرفته بالنظر اللطيف ، وبأن علمت أنه لا معنى للتمدُّح بظاهر ما يدل عليه اللفظ ، من قرب أجل ما يشتريه ؛ فطلبت له تأويلا ؛ فعلمت أنه أراد أنه يشترى ما يشتريه للأضياف ؛ فإذا اشترى شاة أو بعيراً كان قد اشترى ما قد دنا أجله ، لأنه يذبح وينحر ، عن قريب[1] .

تلك هى النواحى التى عالجها عبد القاهر فى الكناية ، وسوف نرى أثرها فى الدراسات البلاغية .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣٠ — ٣٣١ .

الحقيقة والمجاز

عرَّف عبد القاهر الحقيقة فى المفرد بأنها كل كلمة أريد بها ما وقعت له فى وضع واضع ، وإن شئت قلت : فى مواضعته — وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره[1].

مثال ذلك كلمة « الأسد » تريد به « السبع » ، فإنك قد أردت به ما وضعه الواضع لهذه الكلمة ، وهو الحيوان المفترس ، ولا يحتاج أن يتصورَّ له معنى أصلى ينتقل منه إلى السبع من أجل صلة تجمع بينهما[2] .

وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها ؛ لملاحظة بين الثانى والأول ؛ وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع إلى ما لم توضع له ؛ لملاحظة بين ما تجوز بها إليه ، وبين أصلها ، الذى وضعت له فى وضع واضعها[3].

مثال ذلك كلمة « الأسد » تريد به رجلا شبيهاً بالأسد ، فأنت تجوز بهذه الكلمة ما وضعت له الكلمة ، وهو الحيوان المفترس ، إلى ما لم توضع له ، وهو الرجل الشجاع ، لملاحظة

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٠٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٠٤ .

صفة تجمع بين المراد بها الآن ، وهو الرجل الشجاع ، وما وضعت له الكلمة وهو الحيوان المفترس ، وتلك الملاحظة هى الشجاعة التى تجمع بينها .

ولعبد القاهر فصل مطوّل جميل ، فرق فيه بين المجاز العقلى والمجاز اللغوى خلص منه إلى أنه « ينبغى أن أتعلم أن من حقك إذا أردت أن تقضى فى الجملة بمجاز أو حقيقة أن تنظر إليها من جهتين :

إحداهما : أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات ؛ أهو فى حقّه وموضعه ؟ أم قد زال عن الموضع الذى ينبغى أن يكون فيه ؟

والثانية : أن تنظر إلى المعنى المثبت ، أعنى ما وقع عليه الإثبات . كالحياة فى قولك : أحيا الله زيدا . أثابت هو على الحقيقة ، أم قد عدل به عنها ؟

فمثال ما دخله المجاز من جهة الإثبات دون المثبت قول الشاعر :

أشابَ الصغيرَ ، وأفنَى الكبيرَ
كَرُّ الغَدَاة وَمَرُّ العَشِيِّ

المجاز واقع فى إثبات الشيب فعلا لكرّ الليالى ، وهو الذى أزيل عن موضعه الذى ينبغى أن يكون فيه ؛ لأن من حق هذا الإثبات ألاّ يكون إلا مع أسماء الله تعالى .

وأما المثبت فلم يقع فيه مجاز ؛ لأنه الشيب ، وهو موجود . ومثال ما دخل المجاز فى مثبته دون إثباته قوله عز وجل :

« أو مَن كان مَيْتاً ، فأحييناه ، وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس » فالمعنى على أن جعل العلم والهدى والحكمة حيــاة للقلوب .

ومن الواضح فى ذلك قوله تعالى : « فأحيينا به الأرض بعد موتها » جعل خضرة الأرض ونضرتها بما يظهره الله تعالى فيها من النبات والأزهار حياة لها ، فكان ذلك مجازا فى المثبت ، من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبية ، فأما نفس الإثبات فحقيقة (١) ؛ لأن الذى فعل ذلك هو الله .

وقد يتصوَّر أن يدخل المجاز للجملة من الطريقين جميعا ؛ وذلك أن يشبَّه معنى بمعنى ، وصفه بصفة ، فيستعار لهــذه اسم تلك ؛ ثم تثبت فعلا لما لا يصح الفعل منه ؛ فيكون فى كل واحد من الإثبات والمثبت مجاز ، كما فى قول المتنبي :

وتُحيِي له المالَ الصَّوارِمُ والقَنَا
ويقتُل ما يُحيِي التبسُّمُ والجَدا (٢)

جعل الزيادة والوفور حياة فى المال ، وتفريقه فى العطاء قتلا ؛ ثم أثبت الحياة فعلا للصوارم ، والقتل فعلا للتبسُّم ، مع العلم بأن الفعل لا يصح منهما (٣) .

فإذا كان المجاز فى الإثبات ، لزم ألاَّ يحصل إلا بالجملة التى

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٢٠ - ٣٢١ .
(٢) الجدا : العطاء .
(٣) أسرار البلاغة ص ٣٢١ .

هى تأليف بين حديث ومحدَّث عنه ، وكان المرجع فيه إلى العقل المحض ، وأنه القاضى فيه دون اللغة ؛ لأن اللغة لم تأت ، لتحكم بحكم ، أو لتثبت وتنفى ، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب ، هو اعتراض على المتكلم ، وليس للغة فى ذلك مدخل فى قليل ولا كثير .

أما إذا كان المجاز فى المثبت كنحو قوله تعالى : « فأحيينا به الأرض » فإنما كان مأخذه اللغة ؛ لأن طريقه أن أجرى اسم الحيـــاة على ما ليس بحيـــاة ، تشبيهاً وتمثيلا ؛ واللغة هى التى اقتضت أن تكون الحيـــاة اسماً للصفة التى هى ضدُّ الموت ، فإذا تجوز فى الاسم ، فأجرى على غيرها فالحديث مع اللغة (١) .

والأول هو المجاز العقلى ، وهو كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه فى العقل لضرب من التأوُّل ، كقـــول البحترى :

فصاغَ ما صاغَ مِن تِبر ، ومن ورِق
وحاكَ ما حاكَ : من وشْى ودِيباج (٢)

وفاعل هذه الأفعال فى البيت ضمير يعود إلى الربيع ؛ فقد أثبت الصوغ للربيع ، وذلك خارج عن موضعه من العقل ، لأن إثبات الفعل لغير الله لا يصح عند العقل ، إلا أن ذلك على سبيل

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٢٢ — ٣٢٣ .

(٢) التبر : الذهب . والورق : الفضة . والوشى : نقش الثوب . والديباج : الثوب الحريرى .

التأوُّل ، وعلى العرف الجارى بين الناس ، أن يجعلوا الشئ إذا كان سبباً أو كالسبب فى وجود الفعل - كأنه فاعل ؛ فلما أجرى الله سبحانه العادة أن تورق الأشجار ، وتظهر الأنوار ، وتلبس الأرض ثوب شبابها فى زمان الربيع ، صـــار يتوهَّم فى ظاهر الأمر كأن لوجود هذه الأشياء حاجة إلى الربيع ؛ فأسند الفعل إليه على هذا التأويل[1] .

ولا يجوز الحكم على الجملة بأنها مجاز إلا بأحد أمرين : فإما أن يكون الشئ الذى أثبت له الفعل مما يصح أن يكون له تأثير فى وجود المعنى الذى أثبت له ، وذلك نحو قول الرجل : « محبَّتك جاءت بى إليك » ؛ فهذا ما لا يشتبه على أحـــد أنه مجاز ؛ لأن المحبة لا يعقل أن تجئ بإنسان .

وإمَّا أنه يكون قد علم من اعتقاد المتكلم أنه لا يثبت الفعل إلاَّ لله[2] .

ويرى عبد القاهر أن الإيمان بهذا اللون من المجاز ضرورى لرجل الدين ، وأن من يقدح فيه ، ويصفه بغير الصدق يخبط خبطاً عظيما ، ويطيل عبد القاهر فى هذا الحديث[3] .

أما المجاز الذى مأخذه اللغة فهو المجاز اللغوى ، وهو مفعل من جاز الشئ يجوزه إذا تعدَّاه ؛ وإذا عدل باللفظ عمَّا يوجبه

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٣٢ — ٣٣٥ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٣٩ وما يليها .

أصل اللغة ، وصف بأنه مجاز ، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي ، أو جاز هو مكانه الذى وضع فيه أولا[1] .

فاذا استخدمت « الأسد » فى الرجل الشجاع ، فقد عدلت باللفظ عما هو موضوع له فى أصل اللغة ، وجازت الكلمة مكانها الذى وضعت فيه أولا ، وهو الحيوان المفترس .

ويشترط عبد القاهر لهذا النقل شرطاً ، هو أن يقع النقل على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل ؛ ومعنى الملاحظة أن يكون هناك سبب يصل المجاز بالحقيقة ، نحو أن « اليد » تقع للنعمة ، وأصلها الجارحة ؛ لأن الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم ، ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد ؛ وكذلك الحكم إذا أريد باليد القوة والقدرة ؛ لأن القدرة أكثر ما يظهر سلطانها فى اليد ، وبها يكون البطش ، والأخذ ، والدفع ، والمنع ، والجذب ، والضرب ، والقطع ، وغير ذلك من الأفاعيل ، ولذلك تجدهم لا يريدون باليد شيئاً لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه[2] .

والمجاز اللغوى أعم من الإستعارة ، وكل استعارة مجاز لغوى ، وليس كل مجاز لغوى استعارة ، لأن الإستعارة نقل الاسم عن أصله إلى غيره التشبيه على حد المبالغة[3] .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٤٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٤٦ .

أما المجاز اللغوى فمنه الإستعارة المبنية على التشبيه ، ومنه ما لا يبنى على التشبيه ، كما رأينا عند ما أطلقنا اليد على النعمة أو القدرة ، أو عندما نطلق على المزادة[1] : راوية ، وهى اسم للبعير الذى يحملها ، لما بين الظهر الحامل وبين المحمول من صلة ؛ أو نسمِّى الرجل عينا ، إذا كان طليعة الجيش ، لما بين الجزء والكل من صلة ، أو نسمِّى النبت غيثا ، لأن الغيث سبب النبت ، والمطر سماء ، لأنها مكانه[2] .

وكان عبد القاهر يشير إلى ضرورة وجود سبب قوى يدفع إلى استعمال هذا المجاز ؛ إذ يقول : « فالعين لما كانت المقصودة فى كون الرجل ربيئة[3] صارت كأنها الشخص كله ؛ إذ كان لولا هداها لا يعى شيئاً مع فقدها ؛ والغيث لمَّا كان النبت يكون عنه صار كأنه هو ؛ والمطر لمَّا كان ينزل من السماء عبروا عنه باسمها »[4] .

فاذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة ، كقولنا : اليد مجاز فى النِّعمة ، والأسد مجاز فى الإنسان ، كان حكماً من طريق اللغة ؛ لأنَّا أردنا أن المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذى وضعت له ابتداء فى اللغة ، وأوقعها على غير ذلك إمَّا تشبيهاً ، وإما لملابسة وصلة بين ما نقلها إليه ، وما نقلها عنه .

---

(١) المزادة : القربة .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٤٤ .

(٣) الربيئة : طليعة الجيش .

(٤) المرجع السابق ص ٢٤٥ .

ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازا من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك أن الأوصاف االلاحقة للجمل من حيث هى جمل ، لا يصح ردُّها إلى اللغة ؛ لأن التأليف من حيث فعل إلى إسم ، أو إسم الى إسم ، وذلك يحصل بقصد المتكلِّم ؛ فلا يصير (ضرب) خبرا عن (زيد) بوضع اللغة ، بل بمن قصد إثبات الضرب فعلا له [1] .

والعقل هو الذى يدرك ان كان هذا الإثبات حقيقة أو مجازا .

والأول هو المجاز اللغوى ، والثانى هو المجاز العقلى .

والمجاز اللغوى ان كان مبنيا على التشبيه فهو إستعارة ، وإن لم يكن مبنيا على التشبيه فهو المجاز المرسل ، أى الذى لا يقيَّد بقيد .

ويطيل عبد القاهر فى الحديث عن الفروق بين هذه الألوان [2] .

وأوجِّه النظر إلى أن عبد القاهر لم يسمِّ ألوان المجاز بهذه الأسماء التى ذكرناها ولكنه شرح حقيقتها ، وبيَّن دلالتها ، وربما أشار إلى المجاز المرسل إشارة عابرة ، فى أثناء حديثه عن الحقيقة والمجاز [3] .

ولكن عبدالقاهر سمَّى المجاز العقلى : مجازاً حكميا ، فى

(١) أسرار البلاغة ص ٣٥٥ .
(٢) راجع أسرار البلاغة ص ٣١٦ – ٣٦٢ .
(٣) أسرار البلاغة ص ٣٦١ .

كتابه : دلائل الإعجاز[1] وإذا كنا نأخذ عليه أنه لم يبيّن أسرار الجمال فى التعبير بالمجاز المرسل مع إيمانه بأنه أبلغ من الحقيقة[2] فانه وقف أمام المجاز العقلى (الحكمىّ) يبيّن أسرار جماله .

فبعد أن عرّف هذا المجاز بأن التجوُّز فيه يكون فى حكم يجرى على الكلمة فقط ؛ وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها ، ويكون معناها مقصوراً فى نفسه ومراداً ، كقولهم : « نهارك صائم ، وليلك قائم » وقوله تعالى : « فما ربِحت تجارتهم » ؛ فأنت لم تجوِّز فى نفس (صائم وقائم) ، ولكن فى أن جعلتهما خبرين عن النهار والليل ، وكذلك ليس المجاز فى الآية فى لفظة (ربحت) نفسها ، ولكن فى إسنادها إلى التجارة . وكل الكلمات قد أريد به معناه الذى وضع له على وجهه وحقيقته ؛ فلم يُرد بصائم غير الصوم ، ولا بقائم غير القيام ، ولا بربحت غير الربح.

بعد أن وضّح معالم هذا المجاز ذكر أن من شأنه أن يَفخُم به المعنى ، وتحدث فيه النباهة ؛ فليس يشتبه على عاقل أن ليس حال المعنى فى قوله : « نام لَيلِى » كحاله إذا أنت تركت المجاز ، وقلت : « فنمت فى ليلى » : وهل يخفى مكان العلوّ ،

---

(1) ص ٢٢٩ . ومعالجته لهذا اللون من المجاز فى كتاب « الدلائل » تدل على أنه كتبه قبل « أسرار البلاغة » ؛ لأنه لم يعالجه بمنهج الموازنة بينه وبين المجاز اللغوى ، ولكننا نقف موقف التريث ، لأنه لم يسم هذا المجاز فى الأسرار باسم المجاز الحكمى .

(2) دلائل الإعجاز ص ٣٣١ — ٣٣٢

وموضع المزية بين قوله تعالى : « فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ » وبين أن يقال : « فما ربحوا فى تجارتهم » .

وإن أردت أن تزداد للأمر تبيناً فانظر إلى بيت الفرزدق :

يَحمِي إذا اختُرِط السيوفُ نِساءَنا
ضربٌ تطِيرُ لَه السواعِدُ أرعَلُ[1]

وإلى رونقه ومائه ، وإلى ما عليه من الطلاوة ، ثم ارجع إلى الذى هو الحقيقة ، وقل : « نحمى إذا اختُرِط السيوف نساءنا بضرب تطير له السواعد أرعل » ثم اسبر حالك ، هل ترى مما كنت تراه شيئاً[2] .

ويبين عبد القاهر قيمة هذا المجاز ، فهو « كنز من كنوز البلاغة ، ومادة الشاعر المفلق ، والكاتب البليغ ، فى الإبداع والإحسان ، والاتساع فى طرق البيان ، وأن يجىء بالكلام مطبوعاً مصنوعاً ، وأن يضعه بعيد المرام ، قريباً من الأفهام »[3].

ولكن عبد القاهر يرى بعض أمثلة هذا المجاز مبتذلا سوقياً كقول الرجل : أتى بى الشوق إلى رؤيتك ، وأقدمنى بلدك حقٌ لى على إنسان ، وأشباه ذلك ، مما تجده لسعة شهرته يجرى مجرى الحقيقة التى لا يشكل أمرها ، فلا يحجبه ذلك عن مقدار هذا المجاز وقيمته ، بل يرى أنه ليس كذلك

---

(١) اخترط السيف : استله . وأرعل : من رعل النبات ، فهو أرعل : إذا تهدلت أغصانه ، أى أن الضرب يقطع اللحم ، فيدعه مدلى .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

أبداً ، بل يدقُّ ويلطف . حتى يمتنع مثـله إلا على الشاعر المفلق ، والكاتب البليغ ، وحتى يأتيك بالبدعة لم تعرفها ، والنادرة تأنَّق لها .

ولا يضعف من شأن هذا المجاز الحكمي وجود هذه الأمثلة العامِّية ، ففى الاستعارة والتمثيل ما هو عاميٌّ كذلك[1] .

ولكن الذى يسترعى النظر أن عبد القاهر جعل المجاز العقلى ضربين : أحدهما ، أن يكون للفعل فاعل فى التقدير ، إذا أنت نقلت الفعل اليه عدت به إلى الحقيقة ، مثل أنك تقول فى « ربحت تجارتهم » ربحوا فى تجارتهم .

وثانيهما : ألاَّ يمكنك أن تثبت للفعل فى قول الشاعر :

وصيَّرنى هواكَ وبى لِحَيْنِى[2] يُضرب المثَل

فاعلا قد نقل عنه الفعل ، فجعل للهوى[3] ؛

فانه إذا لم يكن للفعل فاعل سوى هذا المذكور ، فكيف يكون فى الجملة مجاز عقلى ؟

ولعل حديث عبد القاهر هنا عن الفاعل الظاهر ، وإنما جعله مجازاً عقلياً ؛ لأن الفاعل الحقيقى هو الله ، كما شرح ذلك فى أسرار البلاغة .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٩ .
(٢) الحين : الهلاك والمحنة .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٢٩ .

المعنى والمحسنات البديعية

برهن عبد القاهر فى جميع ما كتبه على أن البلاغة إنما تعود إلى المعنى وحده ، وأن الألفاظ تابعة للمعنى ، وأن الألفاظ تترتّب فى النطق على حسب ترتيب المعانى فى النفس ، ولذا كان أفضل طريق للإنتاج الأدبى عنده ، هو أن ترسل المعانى على سجيّتها ، وتدعها تطلب لنفسها الألفاظ ؛ فإنها إذا تركت وما تريد لم تكتس إلا ما يليق بها ، ولم تلبس إلا ما يزيّنها ؛ فأمّا أن تضع فى نفسك أنه لا بد من أن تأتى بجناس أو سجع بلفظين مخصوصين ، فذاك هو الذى يُعرّضك للاستكراه ، ويوقعك فى الذم [1] .

ولكى يبرهن عبد القاهر على صحة دعواه ، وأنه لا سبيل إلى نقضها ، عرض لما يبدو بادىء ذى بدء أن الجمال يعود فيه إلى اللفظ دون المعنى ، وأظهر ذلك الجناس والسجع ، فقد يبدو للرائى أن الجمال فيهما يعود إلى هذه الموسيقى اللفظية ، التى تحس بها فى هذين اللونين من المحسّنات .

ويبادر عبد القاهر إلى نفى ذلك ، إذ يرى أن التجنيس

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٠ .

لا يستحسن فيه تجانس اللفظتين إلا إذا كان موقع معنيهما من العقل موقعا حميدا ، ولم يكن الجامع بينهما سببا بعيدا [1] .

ويستدل على ذلك بأنك تستضعف تجنيس أبي تمَّام في قوله :

ذهبَت بمذهَبِه السماحةُ فالتوَت
فيه الظنون : أمَذهَبٌ أم مُذهَبُ

وتستحسن قول الشاعر :

ناظِراهُ فِيما جَنَى ، نَاظِراهُ
أوْدَعانِي أمُت بما أودَعَانِي

وليس ذلك لأمر يرجع إلى اللفظ ، بل لأنك رأيت الفائدة ضعفت فى الأول ، وقويت فى الثانى ؛ ورأيت الشاعر فى الأول لم يزدك بِمَذاهب ومَذهَب على أن أسمعك حروفا مكررة ، تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة منكرة ؛ ورأيت الآخر قد عاد عليك اللفظة ، وكأنه يخدعك عن الفائدة ، وقد أعطاها ، ويوهمك كأنه لم يردك ، وقد أحسن الزيادة ووفَّاها [2] .

فالشاعر عندما كرر الكلمة فى الشطر الأول ، وفى الشطر الثانى ، قد يوهم أن المعنى لم يتم ، ولكنك إذا تأمَّلت البيت وجدت المعنى قد كمل .

ومن ذلك يتبيَّن أن التجنيس لم يتم له فضيلة الجمال إلا بنصرة المعنى ، ولو كان الجمال باللفظ وحده لما كان فيه

---

(١) أسرار البلاغة ص ٤ .
(٢) المرجع السابق نفسه ودلائل الاعجاز ص ٣٠٤ .

مستحسن ؛ إذ أننا نأتى بكلمات متجانسة لا صلة بينها وبين إكمال المعنى .

ولذلك ذم الاستكثار من الجناس والولوع به ؛ لأن المعانى لا تدين فى كل موضع للجناس[1] .

والأمر فى السجع مثله فى الجناس ؛ فانك لا تجد تجنيسا مقبولا ، ولا سجعا حسنا ، حتى يكون المعنى هو الذى طلبه ، واستدعاه ، وساق نحوه ، وحتى تجده لا تبتغى به بدلا ، ولا تجد عنه حولا[2] .

ومن هنا كان أجمل تجنيس وأحقه بالحسن هو ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه ، أو ما هو لحسن ملاءمته ، وان كان مطلوباً ، بهذه المنزلة[3] .

هكذا يجب أن يكون الجناس والسجع تابعين للمعنى .

ويعلل عبدالقاهر لجمال الجناس المستوفى بما سبق أن ذكرناه من أن الشاعر يعيد اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها ، ويوهمك كأنه لم يزدك ، وقد أحسن الزيادة ووفاها ، كما فى بيت الشاعر : « ناظراه فيما جنى ... » .

ولجمال الجناس الذى ينقص حرفا فى آخر الكلمة ، كقول البحترى :

---

(١) المرجع السابق ص ٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٧ .
(٣) المرجع السابق نفسه .

لَئِن صدَفْت عنَّا فَرُبَّت أنفُس
صَواد إلى تلك الوجوه الصَّوادِف[1]

بأنك تتوهم قبل أن يرد عليك آخر الكلمة – أنها هى التى مضت ، وقد أرادت أن تجيئك ثانية ، حتى إذا تمكَّن فى نفسك تمامها ، ووعى سمعك آخرها انصرفت عن ظنك الأول ؛ وفى ذلك ما ذكرت لك من طلوع الفائدة بعد أن يخالطك اليأس منها ، وحصول الربح بعد أن تغالط فيه ، حتى ترى أنه رأس المال[2] .

أمَّا أن تختلف الكلمات من أولها ، كقول البحترى :

بِسيُوف إيمَاضُها أوجَالٌ[3]
لِلأعَادِى ، ووقْعُها آجَالُ

فانه لا يبعد كل البعد عن اعتراض طرف من هذا التخيُّل فيه ، وان كان لا يقوى تلك القوة التى نراها فى اللونين السابقين[4] .

وإذا كان التجنيس المقبول والسجع الحسن هما اللذان يستدعيهما المعنى ، فمن طلبهما لذاتهما ؛ ونصر اللفظ على المعنى كان كمن أحال الشىء عن طبيعته ؟

ولذلك ترك المتقدمون فضل العناية بالسجع ، ولزموا

(١) صدف : أعرض . والصادى : العطشان .
(٢) أسرار البلاغة ص ١٣ .
(٣) أوجال : جمع وجل ، وهو : الخوف .
(٤) أسرار البلاغة ص ١٣ .

سجيّة الطبع ؛ فكان كلامهم أمكن فى العقول ، وأبعد من القلق ، وأوضح للمراد ، وأسلم من التفاوت ، وأكشف عن الأغراض ، وأبعد من التصنُّع الذى هو ضرب من الخداع بالتّزويق[1] .

ولذلك كان العارفون بجواهر الكلام لا يعرّجون على هذا الفن إلا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحته ، وإلاّ حيث يأمنون جناية من اللفظ على المعنى ، وانتقاصاً له[2] ؛

ولا يقف عبد القاهر عند حد السجع والجناس فى وجوب أن يكونا تابعين للمعنى ، بل يجب أن تكون فنون البديع كلها على هذا النحو تابعة للمعنى ، من غير أن يقصد المتكلم إلى اجتلابها ، بل يكون المعنى هو الذى طلبها ، وساق إليها .

ولذلك ندّد عبد القاهر بهؤلاء الذين ينصرون اللفظ على المعنى ، ويقصدون إلى صياغة لفظية ، لا يعنون فيها بأن يبرز المعنى ، كما ينبغى أن يكون ، فيقول : « وقد تجد فى كلام المتأخرين الآن كلاماً ، حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ما له اسم فى البديع إلى أن يَنْسى أنه يتكلم ليُفهِم ، ويقول ليبين ، ويخيَّل اليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع فى بيت فلا خير أن يقع ما عناه فى عمياء ، وأن يوقع السامع من طلبه فى خبط عشواء ، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده »[3]

---

(١) أسرار البلاغة ص ٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٦ .
(٣) المرجع السابق نفسه .

تلك صيحة عبد القاهر يحذِّر بها طلاب الكتابة الفنية من أن يكون هدفهم تلاعباً بالألفاظ ، أو غروراً بموسيقى لفظية جوفاء ، لا يقود إليها معنى ، ولا تنطوى على فكرة سليمة .

إن عبد القاهر يحارب ألوان البديع التى توضع فى غير مكانها ، وتقتسر على أن تستقر فى غير مستقرها ؛ إنه يحارب هؤلاء الذين يضعون هدفهم أن يجتلبوا هذه الألوان ، ويجعلوها نصب أعينهم ، ويخضعوا المعنى لها ، ويراها ألواناً متكلِّفة لا حظَّ لها من الجمال ، ولا نصيب لها فى البلاغة .

أما إذا كان المعنى هو الذى يقود إلى محسِّن بديعى ، ويتطلَّبه ، ويدفع اليه ، فعندئذ يعقُّ الكاتب المعنى ، ويدخل عليه الوحشة ، إذا هو لم يأت بهذا المحسِّن البديعى ، ويكون مثله فى ترك هذا المحسِّن مثل المتكلِّف للتجنيس المستكره ، والسجع النَّافر(١) .

وذكر عبد القاهر من ألوان البديع الجناس والتطبيق (الطِّباق) والتَّوشيح ، وردَّ العجز على الصدر(٢) ، والسجع(٣) . ولكنه خصَّ الجناس والسجع بحديث طويل ، كان هدفه منه أن يردَّ على شبهة من يزعم أنهما محسِّنان لفظيان .

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٤٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٧ .

وتعرَّض للتجنيس فجعله على ضربين : مستوفى ، وغير مستوفى ، وقد مرَّت أمثلتهما .

وتعرَّض للتطبيق ، وهو الطباق ، من الزاوية التى بنى عليها كتابيه ، وهى نظرية المعنى وأنَّه الأصل ، واللفظ تابع له ؛ فقال : « وأما التطبيق فأمره أبين ، وكونه معنوياً أجلى وأظهر ، فهو مقابلة الشئ بضده ، والتضاد بين الألفاظ المركبة محال ، وليس لأحكام المقابلة ثمَّ مجال »(١) .

ومعنى ذلك أن التقابل والتَّضاد ليس فى الألفاظ ولكن فى معانيها .

ولم يتعرَّض عبد القاهر لغير ذلك من ألوان البـــديع الاً للاستعارة ، فقد كانوا يعدونها من البديع ؛ وسنذكر موقف عبد القاهر منها : عند ما نتحدث عن علوم البلاغة ؛ والاً لما نسميه حسن التعليل .

ولعل السر فى صمت عبد القاهر عن شرح ألوان البديع الأخرى أنه كان يريد البرهنة على فكرته فى المعنى واللفظ ، وهى الفكرة التى بنى عليهـــا كتابيه ، فاكتفى بالتطبيق على الجناس والسجع ، وهما أظهر بابين يبدو للناظر إليهما أن سر الجمال فيهما يعود إلى اللفظ وحده ، ولذا نراه عندما تكلم على الطباق قال : ان أمره بيِّن لا يحتاج إلى مجهود يبيِّن أن جماله

---

(١) المرجع السابق ص ١٥ .

يعود إلى معناه ، ولم يكن من أهداف عبد القاهر شرح ألوان البديع ، من حيث هى ألوان للبديع .

وإذا كان قد تعرض لما نسمّيه اليوم : حسن التعليل ، فإنه لم يتعرّض له قصداً ، ولكنه تحدث عنه وهو يتحدث عن المعانى التخييلية التى بها ينفتح مجال القول أمام الشعراء ؛ فهناك معان تخييلية ، لا يذكر الشاعر لها تعليلا ، كقول البحترى :

طلَعت لهم وقتَ الشروقِ ؛ فعَاينُوا
سنا الشمس من أفْقٍ ، ووجهَك من أفق
وما عايَنــوا شمسَين قبلَهما التقَى
ضِيَاؤهُما وفْقاً من الغَربِ والشرقِ

فالشاعر يريد أن يخيِّل للسامعين تصوُّر شمس ثابتة طلعت من حيث تغرب الشمس فالتقتا متوافقتين ، ولا يبيِّن علّة ولا يذكر سببا .

أما حسن التعليل فأن يدّعى فى الصفة الثابتة للشئ أنها كانت العلّة يضعها الشاعر ، ويختلقها ، كقول الشاعر :

وما رِيح الرياضِ لها ، ولكنْ
كَساها دفنُهم فى التُّرْبِ طِيبا (١)

فهو يدّعى أن رائحة الرياض الطيبة إنما اكتست طيبها ، لأنهم دفنوا فى التراب ، فاكتست الرياح من طيبهم .

ونوع آخر ، هو أن يكون للمعنى من المعانى والفعل من

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٤١ و ٢٤٢ و ٢٦٤ .

الأفعال علة مشهورة من طريق العادات والطباع ، ثم يجيء الشاعر ، فيمنع أن تكون تلك العلة المشهورة علة ، ويضع له علة أخرى ، كقول المتنبي :

ما بِهِ قَتْلُ أعاديه ، ولكنْ
يتّقِي إخلافَ ما تَرجو الذئاب

فالذى يتعارفه الناس أن الرجل إذا قتل أعاديه فلأنه يريد هلاكهم ، وأن يدفع مضارّهم عن نفسه ، وأن يسلم ملكه ويصفو من منازعاتهم ، وقد ادّعى المتنبي أن العلّة فى قتل هذا الممدوح لأعدائه غير ذلك ؛ فقد قصد المتنبى أن يبالغ فى وصف الرجل بالجود ، ومحبّة أن يصدّق رجاء الراجين ، وأن يجنّبهم الخيبة فى آمالهم ؛ فلمّا علم أنه إذا غدا للحرب غدت الذئاب تتوقّع أن يتّسع عليها الرزق من قتلى عداه كره أن يخلفها ، وأن يخيب رجاءها (١) . وذلك مانسميه حسن التعليل .

تلك هى ألوان البديع التى ذكرها عبد القاهر ، وتلك هى الأسباب التى دعته الى معالجتها .

ويبدو أنه لم يعالج موضوع حسن التعلبل على أنه لون من ألوان البديع ، ولكن على أنه من المعانى التخييلية .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٧ – ٢٥٨ .

المعانى الشعرية

كان من أهداف عبد القاهر أن يبيِّن أمر المعانى كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمع وتفترق ، ويفصِّل أجناسها وأنواعها ، ويتتبَّع خاصَّها ومشاعها ، وأنه يبيِّن أحوالها فى كرم منصبها من العقل ، وقرب رحمها منه ، أو بعدها عنه ، وأن يوضِّح كيف ان من الكلام ما هو شريف فى جوهره كالذهب الإبريز الذي تختلف عليه الصور ، وتتعاقب عليه الصناعات ، وجلُّ المعول فى شرفه على ذاته ، وإن كان التصوير قد يزيد فى قيمته ، ويرفع من قدره ، ومنه ما هو كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة ، فلها — ما دامت الصورة محفوظة ، وأثر الصنعة باقياً — قيمة تغلو ، ومنزلة تعلو ، حتى إذا خانت الأيام أصحابها ، وسلبتها جمالها المستفاد من طريق العرض ، فلم يبق إلاَّ المادة العارية من التصوير ، سقطت قيمتها ، وانحطت رتبتها(١) .

ذلك هدف ضخم لا شك فى أن عبد القــاهر قدير على تحقيقه ، وقد حقق بالفعل الكثير منه فى الأبواب التى عقدها للاستعارة والتشبيه والكناية والمجاز ؛ وإن كان لم يشبعنــا من الحديث عن المعانى التى شرفها لذاتها ، والتى شرفها لصياغتها

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٩ — ٢٠ .

وحدها ؛ وقد أكثر عبد القاهر من الموازنات وبيان أصول المعانى وفروعها ؛ وذلك عندما تحدث عن الأخذ والسرقة .

فذكر أن المعانى تنقسم أولا قسمين : عقلى ، وتخييلى :

ومن العقلى عقلى صحيح مجراه فى الشعر والكتابة والخطابة مجرى الأدلة التى يستنبطها العقلاء ؛ ولذلك تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعاً من أحاديث الرسول وكلام الصحابة ، ومنقولا من آثار السلف الذين شأنهم الصدق ، أو ترى له أصلا فى الأمثال القديمة والحكم المأثورة عن القدماء ؛ فقول الشاعر :

أنِّى وان كنت ابنَ سيِّد عامرٍ
وفى السر منها ، والصريح المُهذَّب

فما سوَّدتنِى عامرٌ عن وِراثَة
أبَى الله أن أسمُو بأمٍّ ولا أبِ

معنى صريح محض يشهد له العقل بالصحَّة ، ويتفق العقلاء على الأخذ به فى كل جيل وأمَّة(١) .

وأما التخييلى فهو الذى لا يمكن أن يقال : انه صدق ، وان ما أثبته ثابت وما نفاه منفىٌّ .

وهو مفتنُّ المذاهب ، كثير المسالك ، لا يكاد يحصر إلاّ تقريباً ، ولا يحاط به ؛ ويجىء على درجات .

فمنه ما يأتى مصنوعاً ، قد استعين عليه بالرفق والحذق ؛ حتى

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

أعطى شبهاً من الحق ، باحتجاج يخيَّل معه أنه صادق ، كقول أبى تمَّام :

لا تُنكرِى عَطَلَ الكريم مِن الغنى
فالسَّيلُ حَرْبٌ للمكانِ العَالِى

فهنا قد خيَّل الشاعر إلى السامع أن الكريم إذا كان موصوفاً بالعلوِّ فى قدره ، وكان الغنى كالغيث فى حاجة الناس اليه وعظم نفعه ، وجب بالقياس أن ينزل عن الكريم ، نزول السيل عن الطود العظيم . ومعلوم أن ذلك قياس تخييل وايهام ، لا قياس عقلى محكم ؛ فالعلَّة فى أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية أن الماء سيَّال لا يثبت إلاَّ إذا حصل فى موضع له جوانب تمنعه من الإنصباب ، وليس فى الكريم والمال شىء من هذه الحال[1] .

ومن ذلك صنيعهم إذا أرادوا تفضيل شىء أو نقصه ، أو مدحه أو ذمه ، فتعلَّقوا ببعض ما يشاركه فى أوصاف ليست هى سبب الفضيلة والنقيصة ، وظواهر أمور لا تصحِّح ما قصدوه من التهجين والتزيين على الحقيقة ، كما تراه فى باب الشيب والشباب ، كقول البحترى :

وبَياضُ البازِىِّ أصْدقُ حُسناً
إن تأمَّلت مِن سَوادِ الغُرابِ

فليس إذا كان البياض فى البازى آنق فى العين من السواد فى

(١) المرجع السابق ص ٢٣١ .

الغراب ، وجب لذلك ألا يذمَّ الشيب ، ولا تنفر منه طباع ذوى الألبـــاب ؛ لأنه ليس الذنب كله لتحوُّل الصـــبغ ، ومجرَّد البياض ، ولكن لذهاب بهجة الشاب ، وادبار حياته [1] .

قال عبد القاهر : « وعلى هذا موضوع الشعر والخطابة أن يجعلوا إجتماع الشيئين فى وصف علَّة الحكم الذى يريدونه ، وإن لم يكن فى المعقول . . . ولا يؤخذ الشاعـــر بأن يأتى على ماصيَّره قاعدة وأساسا ببيِّنه عقلية ، ... وكذلك قول البحترى :

كلَّفتمُونا حدُودَ منطقِكُمْ
فى الشِّعر يكفى عن صِدْقة كذبُه

أراد : كلفتمونا أن تجرى مقاييس الشعر على حدود المنطق ، ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقَّق ، حتى لا ندَّعى إلا ما يقوم عليه من العقل برهان يقطـــع به ، مع أن الشِّـــعر يكفى فيه التخييل » .

« ولا شك أنه إلى هذا النحو قصد ... إذ يبعد أنه أراد بالكذب اعطاء الممدوح خطًا من الفضل والسؤدد ليس له ؛ ... لأن هذا الكذب لا يبين بالحجج المنطقية ، وإنما يكذَّب فيـــه القائل ، بالرجوع إلى حال الممدوح ، واختبـــاره فيما وصف به » [2] .

ويبيِّن عبد القاهر أن ذلك أيضا هو مراد من قال : « خير

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

الشعر أكذبه » » ؛ فالمراد بالكذب التخييل ، وما فيه صنعة يتعمل لها ، وتدقيق فى المعانى ، يحتاج معه إلى فطنة لطيفـــة ، وفهم ثاقب ، وغوص شديد ؛ لأن الشعر من حيث هو شعر لا يكتسب فضلا و نقصا ، وإنحطاطا وارتفاعا ، بأن يصف الوضيع بصفات الرفعة ، والشريف بسمات النقص [1] « .

وهنا يجد عبد القاهر العبارة المعارضة التى تقول : « خير الشّعر أصدقه » ؛ فيرى أن المراد بها قد يكون أحد أمرين :

أولهما : أن يراد به أن خير الشعر مادل على حكمة يقبلها العقل ، وأدب يجب به الفضل ، وموعظة تروض جماح الهوى .

وثانيها : أن ينحى به نحو الصدق فى مدح الرجال ، كما قيل : كان زهير لا يمدح الرجل إلا بما فيه . والأول أولى [2] .

ويرى عبد القاهر أنهما مذهبان يتعارضان فى اختيار نوعى الشعر ؛ فمن قال : « خيره أصدقه » كان ترك الاغراق والمبالغة ، وإنتحاء التحقيق واعتماد ما يجرى من العقل على أصل صحيح أحبّ إليه وآثر عنده ؛ ومن قال : « خيره أكذبه » ذهب إلى أن الصنعة إنما يتسع ميدانها ، حيث يعتمد الاتساع والتخييل ، ويذهب إلى القول مذهب المبالغة والاغراق ، فهناك يجد الشاعر سبيلا إلى أن يبدع ويزيد ، ويخترع ما شـــاء من الصّور ، ويصادف ميدانا واسعا يضطرب فيه كيفما شاء .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٣٦ و ٢٣٩ و ٢٤٠ .
(٢) المرجع السابق نفسه .

أما الملتزم للمعانى العقلية الصادقة ، فلا يتسع أمامه المدى ، بل هو فى الأكثر يورد معانى معروفة ، وصوراً مشهورة ، ويتصرَّف فى أصول ، هى ، وان كانت شريفة ، كالجواهر ، تحفظ أعدادها ، ولا يرجى ازديادها (١) .

وبعد فما موقف عبد القاهر من هذين المذهبين ؟

ريبدو لى أن موقفه فيه شيء من الاضطراب ؛ فهو مع ايمانه بأن المعانى الصحيحة ليس للشعر نصيب فى جوهرها وذاتها ، وإنما لها ما تلبسه من اللفظ ، ويكسوها من العبارة ، وكيفية تأديتها للمعنى ، من حيث الايجـــاز والأطنـــاب ، والايضاح والغموض (٢) .

ومع ايمانه بأن موضوع الشعر والخطابة على التخييل (٣) مع ايمانه بذلك يفضل المعانى العقلية الصحيحة ، ويردُّ على أولئك الذين يرون أن مثل هذه المعانى فى حكم المحصور الذى لا يزيد ، بأن أورد بيت أبى فراس :

وكُنَّا كالسهامِ إذا أصابَتْ
مَرامِيهَـــا فرَامِيها أصَابَا

ويعلِّق على هذا البيت بأنه عريق فى نسبه إلى العقل ، ومع ذلك هو من فرائد أبى فراس .

ويخشى عبد القاهر من أن تخرج الاستعارة حينئذ ، وهى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٦ – ٢٣٧ .
(٢) أسرار البلاغة ص ٢٣٠ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

من جواهر البلاغة ؛ فيخرج الاستعارة من قبيل التخييل ؛ لأن المستعير لا يقصد إلى اثبات معنى اللفظة المستعارة ، وإنما يعمد إلى اثبات شبه هناك ؛ فلا يكون مخبره على خلاف خبره .

ويستدل عبد القاهر على أنه لا مدخل للاستعارة فى التخييل بأنها كثيرة فى التنزيل على ما لا يخفى ، كقــوله سبحانه : « واشتعل الرأس شَيباً » ؛ إذ أنه لا شبهة فى أن ليس المعنى على اثبات الاشتعال ظاهراً ، وإنما المراد اثبات شبهه (١) .

وإذا كانت الاستعارة لا تخرج الكلام عن أن يكون عقلياً صحيحاً ، فهى ذات ميدان فسيح ، وبذلك يكون للأديب مع لزوم الصدق ، والثبوت على محض الحق ، والمجال الواسع ، وليس الأمر على ما ظنَّه ناصر الاغراق والتخييل ، من أن المقال إنما يتّسع ، ويغزر ينبوع الكلام ، إذا بسط من عنان الدعوى ، فأثبت ما ينفيه العقل ، ويأباه (٢) .

فالتخييل الذى يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلا ، ويدَّعى دعوى لا طريق إلى تحصيلها ، ويقول قولا يخدع فيه نفسه بضرب من التّزويق ، غير سبيل الاستعارة ، فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف ، وإذا رجعت إلى أصله وجدت قائله يثبت أمراً عقلياً صحيحاً (٣) .

وإنما جاء الاضطراب من ناحية اعتّراف عبد القاهر من أن

(١) المرجع السابق ص ٢٣٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٩ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

الشعر والخطابة يبنيان على التخييل ، وأن الشاعر الذى يورد الحقائق لا يكون للشعر فيها نصيب ؛ وفضلا عن ذلك يمجِّد حسن التعليل الذى تأتى به الفطنة المتبصرة ، والقريحة الوقَّادة واستمع إليه ، وهو يثنى على قطعة ابن الرومى ، وما فيها من تعليل بارع ، إذ يقول وهو يتحدث عن تناسى التشبيه ، وأن الشعر بذلك يحظى بضرب من السحر لا تأتى الصفة على غرابته ولا يبلغ البيان كنه ماقاله من اللُّطف والظرف : « فمن ذلك قول ابن الرومى مفضِّلا النرجس على الورد :

خجِلَت خُدودُ الوردِ مِن تفضيلِه
خَجَلا تَوَرُّدُها علَيه شاهِدُ
لَم يُخجِلِ الوَردَ المُورَّدَ لَونُه
الاَّ وَنَاحِلُهُ الفَضِيلَةَ عَانِدُ
للنَّرجِسِ الفضلُ المُبين ، وانْ أبىَ
آب ، وحَادَ عَنَ الطَّريقةِ حائِدُ ...

ويبيِّن عبدالقاهر جمال حسن التعليل « بأن الشاعر عمل أولا على قلب طرفى التشبيه ؛ فشبَّه حمرة الورد بحمرة الخجل ، ثم تناسى ذلك ، وخدع عنه نفسه ، وحملها على أن تعتقد أنه خجل على الحقيقة ، ثم لمَّا اطمأن ذلك فى قلبه ، واستحكمت صورته ، طلب لذلك الخجل علَّة ، فجعل علَّته أن فُضِّل على النَّرجس ، ووضع فى منزلة ليس يرى نفسه أهلالها فصار يتخوَّف عيب العائب ، وغميزة المستهزىء ، ويجد ما يجد مَن

مُدِحَ مدحة يظهر الكذب فيها ، ويفرط ، حتى تصير كالهزء بمن قصد بها » (١) .

بل ان عبدالقاهر يرى المعنى عند تناسى التشبيه ساذجاً ، إذا لم يأت الشاعر بتعليل فيه (٢) ، وهذا التعليل ، ولا ريب من قبيل التخييل .

كما أن عبدالقاهر قد قرر أن الشاعر لا يؤخذ بأن يصحح كون ماجعله أصلا وعلّة كما ادّعاه ، وأن يأتى على ماصيّره قاعدة وأساسا ببيّنة عقليّة ، بل تسلّم مقدّمته التى اعتمدها بيّنة ، كتسليمنا أن عائب الشيب لم ينكر منه إلا لونه ، وتناسينا سائر المعانى التى لها كره ، ومن أجلها عيب (٣) .

وهو أيضاً مغرم بتناسى التشبيه وصرف النفس عن توهمه ومعجب بذلك أيّما اعجاب ؛ فانهم يستعيرون الصفة المحسوسة من صفات الأشخاص للأوصاف المعقولة ، ثم تراهم كأنهم قد وجدوا تلك الصفة بعينها ، وأدركوها بأعينهم على حقيقتها ، وكأنه ليس هناك استعارة ولا تشبيه .

ومثال ذلك أنهم يستعيرون العلوّ لبيان زيادة الرجل على غيره فى الفضل والقيمة ، ثم يتناسون هذه الاستعارة ، ويضعون الكلام وضع من يذكر علوّاً عن طريق المكان ، كما فى قول أبى تمّام :

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .
(٢) أسرار البلاغة ص ٢٥٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

ويَصعَد ، حتَّى يَظنّ الجَهول

بأنّ لَهُ حاجَةً في السَّمَا

فإنه يتناسى التشبيه ، ويصمم على إنكاره ، يجعله صاعداً في السماء حقا (١) .

ويعظّم عبد القاهر من شأن التخييل وعظم شجرته ، وكثرة شعوبه وشعبه ، إلى درجة أنه لا يكاد تجيء فيه قسمة تستوعبه ، وتفصيل يستغرقه (٢) .

وليست أستطيع بعد ذلك أن أتبيّن لون التخييل الذي يرفضه عبد القاهر ويأباه بعد أن قبل حسن التعليل ، وتناسي التشبيه ، وهما من أعرق ألوان التخييل ، وقبل قول البحتري :

وبياض البازيّ أصدق حسناً

ان تأملت من سواد الغراب (٣)

وليس التخييل في واقع الأمر سوى تصوير لإحساس الأديب ومشاعره ، وبه نستطيع أن نعرف وقع الشيء على نفسه ، ومدى انفعال عواطفه به ؛ والميزان الذي ينبغي أن يقاس به هو معرفة المدى الذي استطاع التخييل أن يصوّر عواطف الأديب ووجدانه ، وإلى أي مدى كان الأديب صادق الإحساس ، قويّ الانفعال .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٤٠ .
(٣) راجع ص ٢٣٢ – أسرار البلاغة ، وما يليها .

الموازنة بين الشعراء

لعبد القاهر حسٌّ مرهف يوازن به بين الشعراء ، فيعرف المجيد والمقصِّر ، ويميِّز ما اتفقو فيه وما اختلفوا ، ويدرك أصول المعانى التى تجمعهم ، والفروع التى تميِّز بين بعضهم وبعض .

ويدرك أن الشاعر المتأخر قد يجيد لأن المعنى قد وطىء له من قبل ، فيدرك أسرار جديدة لم تخطر للسابق على بال [1] . أو أن المتقدم قد برع حتى لم يستطع أن يلحق به المتأخر [2] .

ويرى عبد القاهر أن الشعراء عندما يقولون فى معنى واحد ينقسمون قسمين :

قسم ترى فيه أحد الشاعرين قد أتى بالمعنى غفلا ساذجا ، وترى الآخر قد أخرجه فى صورة تروق وتعجب .

وقسم ترى فيه كل واحد من الشاعرين قد صنع فى المعنى وصوَّر .

فمن القسم الأول الذى برع فيــه أحد الشاعرين ؛ لأن المتأخر قصر عن المتقدم ، أو أن المتأخر هدى لشىء لم يهتد إليه المتقدم — قول المتنبى :

---

(١) راجع ص ٢٥٠ — أسرار البلاغة .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٣٧٤ .

بئس الليالى ؛ سهِرْت من طربى
شــوقاً إلى مَن يبيتُ يرقُدها

مع قول البحترى :

لَيلٌ يصادِفنى ومُرهفة الحَشا
ضِدَّين : أسهَره لها ، وتنامه (١)

وهو يفضل البيت الثانى على الأول ، كما يفضـــل قول المتنبى :

وقيدت نفْسى فى ذراكَ محبَّةً
ومن وجَد الاحسان قَيداً تقيَّدا (٢)

على قول البحترى :

ولو ملكْت زَماعاً ظلَّ يجذبُنى
قَوداً لكان ندى كفَّيك من عُقَلى (٣)

ويمضى عبد القاهر مورداً أمثلة كثيرة لهذا القسم ، مكتفياً بتفضيل بيت على آخر من غير بيان سبب التفضيل ، وكأنه يترك ذلك إلى القارىء يبحث عنه ، حتى يصل إليه .

وكذلك يمضى فى ايراد أمثلة للقسم الثانى الذى يشترك

---

(١) المرجع السابق تمسه . والمرهفة : خامصة البطن . والحشا : ما انضمت عليه الضلوع .

(٢) الذرى : الملجأ ، وفناء الدار ، وتواضجيها .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٧٤ . ويريد بالزماع هنا : العزم على الرجوع إلى أهله . والقود : الأخذ بالقياد . والعقل : جمع عقلة ، وهى : ما يربط به كالقيد .

فيه الشاعران فى المعنى ، ويجيد كل منهما فى تصويره ؛ ولكنه وقف عند بعض الموازنات ؛ ليبرهن بها على فكرته : من أنّ اللفظ تابع للمعنى ، وأن المعنى إذا تغيَّر تغيَّر اللفظ تبعاً له ، ولذلك تختلف صور المعنى ، فترى للمعنى فى كل واحد من البيتين صورة وصفة غير صورته وصفته فى البيت الآخر ؛ ولذلك لم يرد العلماء حيث قالوا : ان المعنى فى هذا هو المعنى فى ذاك — أن المعنى الذى نعقله من هذا لا يخالف المعنى الذى نعقله من ذاك ، وأن المعنى عائد عليك فى البيت الثانى على الهيئة والصفة التى كان عليها فى البيت الأول ، وأن لا فرق ولا تباين بوجه من الوجوه ، وأنّ حكم البيتين مثلا حكم الأسمين قد وضعا فى اللغة لشئ واحد ، كالليث والأسد ؛ ولكنهم قالوا ذلك كما يقول العقلاء فى الشيئين يجمعهما جنس واحد ، ثم يفترقان بخواص ومزايا وصفات ؛ كالخاتم والخاتم ، والقرط والقرط ، والسوار والسوار ، وسائر أصناف الحلىّ التى يجمعها جنس واحد ، ثم يكون بينها الاختلاف الشديد فى الصنعة والعمل[1]

وضرب لنا على ذلك مثلا بقول النابغة :

إذا ما غَدا بالجيش حلّق فوقَه

عصائب طَير تهتدى بعصائب [2]

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٨٨ — ٣٨٩ .

(٢) العصائب : جمع عصابة ، وهى : الجماعة من الطير .

جَوانح قد أيقَنَّ أن قبيلَهُ
إذا ما التقى الصفَّان أول غالب(١)

مع قول أبي نواس :

يتَأيَّى الطَّيرُ غُدوتَهُ ثِقة بالشبع من جَزرِهِ(٢)

فأبو نواس قد نقل المعنى عن صورته التي هو عليها في شعر النابغة إلى صورة أخرى .

ذلك أن ههنا معنيين : أحدهما أصل ، وهو علم الطير بأن الممدوح إذا غزا عدوًّا كان له الظفر ، وكان هو الغالب ؛ والآخر فرع ، وهو طمع الطير في أن تتسع عليها المطاعم من لحوم القتلى ؛ وقد عمد النابغة إلى الأصل الذى هو علم الطير بأن الممدوح يكون الغالب ؛ فذكره صريحاً ، واعتمد في الفرع الذى هو طمعها في لحوم القتلى ، وأنها لذلك تحلّق فوقه على دلالة الفحوى ، وعكس أبو نواس القصة ؛ فذكر الفرع الذى هو طمعها في لحوم القتلى صريحاً ، فقال : « ثقة بالشبع من جزره » وعوّل في الأصل الذى هو علمها بأن الظفر يكون للممدوح على دلالة الفحوى ؛ إذ قال : « من جزره » ؛ فهي لا تثق بأن شبعها يكون من جزر الممدوح حتى تعلم أن الظفر يكون له (٣) .

(١) جوانح : من جنح إليه : مال . والرواية : (الجمعان) بدل (الصفان)

(٢) يتأيى . يتحرى . والغدوة : البكرة ، أو ما بين الفجر وطلوع الشمس ، أى يترقب الطير خروجه للقتال بكرة . والجزر : ما يذبح .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٨٤ — ٣٨٥ .

وعبد القاهر هنا محلِّل دقيق للمعنى ، كما ترى .

كما نراه محلِّلا دقيقاً فى كثير من مواضع الموازنات ، ولديه مقدرة قوية لإدراك الفروق بين المعانى ، وإدراك الصلات التى تجمع بينها .

وخذ لذلك مثلا عندما يوازن بين قول العباس بن الأحنف :

هى الشمس : مسكنها فى السماء
فعزِّ الفؤاد عزاءً جميـلا
فلن تستطيع اليهـا الصعود
ولن تستطيع اليك النُّزولا

وقول الآخر :

فقلت لأصحابى : هى الشمس : ضوؤُها
قريبٌ ، ولكن فى تناولها بُعـد

فبرغم أن الشاعرين جعلا حبيبتيهما شمساً ، نرى صورة كلام الشاعر الأول تقتضى أن التشبيه لم يدر بخلد الشاعر ، إذ كأنه يقول للنفس : ما وجه الطمع فى الوصول ، وقد علمتِ أن حديثكِ مع الشمس ، ومسكن الشمس السماء ؟

فهو قد جعل كونها الشمس حجّة على نفسه ، ببعدها بها عن أن ترجو الوصول اليها .

أما البيت الأخير فالشاعر لم يتناس التشبيه ، لأنه لم يجعل

كونها الشمس حجة على ما ذكره من قرب شخصها من العين مع بعد منالها ، ولم يرد أن يقول : لا تعجبوا أن تقرب وتبعد بعد أن علمتم أنها الشمس ، كما أراد العباس أن يقول : كيف الطمع فى الوصول اليها مع علمك بأنها الشمس ، وأن الشمس مسكنها السماء ؟[1] »

فهو ذو إحساس دقيق بالفروق الدقيقة ، وبأوجه الشّبه الدقيقة بين المعانى .

(١) أسرار البلاغة ص ٢٦٧ .

السرقات الشعرية

عنى بأمر هذه السرقات بعض أعلام البلاغة قبل عبد القاهر ، فتحدث عنها الآمدىُّ فى كتابه : الموازنة بين الطائيين ، وبيَّن فيها رأيه أبو هلال العسكرى فى كتابه : الصناعتين ، والقاضى الجرجانى فى كتابه : الوساطة .

وانتهى عبد القاهر فى هذا الباب إلى أن السرقة لا تخلو من أن تكون فى المعنى ، أو فى العبارة(١) .

ذلك ان الشاعرين إما أن يتفقا فى الغرض على الجملة ، أو فى وجه الدلالة على الغرض .

ومعنى الإشتراك فى الغرض على العموم أن يقصد كل واحد منهما أن يصف إنساناً بالسخاء أو الشجاعة .

وأما وجه الدلالة على الغرض فهو أن يذكر الشاعر ما يستدل به على إثبات هذه الصفة له ؛ وذلك بوسائل ، منها التشبيه ، ومنها ذكر هيئات تدل على الصفة كوصف الجواد بالتَّهلل عند ورود العفاة ، والإرتياح إلى رؤيتهم(٢) .

أما الاتفاق فى عموم الغرض فما لا يكون الإشتراك فيه داخلا فى الأخذ والسرقة .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٨ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

وأما الإتفاق فى وجه الدلالة على الغرض فإن كان مما اشترك الناس فى معرفته وكان مستقراً فى العقول والعادات ، فلا سرقة فيه أيضاً ، كالتشبيه بالأسد فى الشجاعة ، وبالبحر فى السخاء .

وإن كان مما ينتهى اليه المتكلم بنظر وتدبُّر ، ويصل اليه بطلب واجتهاد ، فهو الذى يجوز أن يدَّعى فيه الإختصاص والسبق[1] .

والمشترك العامى لا يكون فيه تفاضل إذا كان صريحاً ظاهراً لم تلحقه صنعة ، وساذجاً لم يعمل فيه نقش ؛ فأمَّا إذا ركِّب عليه معنًى ، ووصل به لطيفة ، ودخل اليه من باب الكناية والتعريض ، فقد صار بذلك داخلا فى قبيل الخاص الذى يتوصَّل اليه بالتدبر والتأمل ، وذلك كقول الشاعر :

إن السحاب لَتستحيي إذا نظرَتْ
إلى ندَاكَ ، فقاسَتْهُ بمـا فيـها

وبعد بعض الأمثلة التى أوردها عبد القاهر من هذا القبيل قال : « فهذا كلُّه فى أصله ومغزاه وحقيقة معناه تشبيه ، ولكنه كُنى له عنه ، وخودعت فيه ، وأتيت به من طريق الخلابة فى مسلك السِّحر ، ومذهب التخييل ، فصار لذلك غريب الشكل ، بديع الفنِّ ، منيع الجانب ، لا يدين لكل أحد إلا للمروِّى المجتهد » .

وإذا حققت النظر فالخصوص الذى تراه إنما هو من أجل

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

أنهم جعلوا التشبيه مدلولا عليه بأمر آخر ليس هو من قبيل الظاهر المعروف ؛ فالشاعر بقوله : « إن السحاب لتستحيي » يوهمك أن السحاب حي يعرف ويعقل ، وأنه يقيس فيضه بفيض كف‍ء الممدوح ؛ فيخزى ويخجل »[1] .

وبمثل هذا التخييل يصبح العامّى بديعاً غريباً .

ومن الإشـــتراك العامّى الذى لا يدخل فى السرقة قول الشاعر :

قامت تُظَلِّلُنى مِنَ الشمسِ
نَفسٌ أعَزَّ علىَّ من نَفْسى
قامت تُظَلِّلُنى ، ومِن عَجَبٍ
شمسٌ تُظَلِّلُنى مِن الشمس

وقول البحترى :

طلَعت لهم وقت الشروق ، فعايَنوا
سنا الشمس من أفق ، ووجهَكَ من أفق
وما عايَنوا شمســين قبلَهما التَقَى
ضِياؤهما وَفْقاً من الغَرْب والشَّرقِ

وقول المتنبي :

كبَّرْت حَول ديارهم لمَّا بَدَت
منها الشموس ، وليس فيها المشرق

(١) أسرار البلاغة ص ٢٩٥ – ٢٩٦ .

وقوله :

ولم أرَ قبلى مَن مشى البدْر نحوه
ولا رجلا قامت تُعانقه الأُسْدُ

إذ لا اتفاق بين الصور بأكثر من أن أثبت الشئ فى جميع ذلك على خلاف ما يعرفه الناس ، فأما ما يخرج به كل واحد منها عن المتعارف فلا اتفاق بينها فيه ، ولا تناسب ؛ لأن مكان الأعجوبة مرة أن تظلل الشمس من الشمس ، وأخرى أن ترى الشمس شمساً أخرى تطلع من الغرب عند طلوعها من الشرق ، وثالثة أن ترى الشموس طالعة من ديارهم ، والعجب من أن يمشى البدر إلى آدمى ، وتعانق الأسد رجلا[1] .

ويوافق عبدالقاهر العلماء على أن الشاعر قد يأخذ من الشاعر فيجب الأخذ ، وقد يأخذ المعنى من صاحبه فيسئ ويقصر[2] كما يوافقهم على أن من السرقة ما يكون ظاهر الأخذ ، ومنها ما يكون خفيا لا يبين[3] .

فمن جلى الأخذ مثلا قول الفرزدق :

أترْجُو ربيعٌ أن تجئ صِغارُهَا
بخير ، وقد أعْيَا ربيعاً كبارُها

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٣٨٩ .
(٣) المرجع السابق تمسه .

واحتذاه البعيث ، فقال :

أترجو كُليب أن يجئ حَديثُهَا
بخير ، وقد أعيا كُليباً قديمها ؟ (١)

ومما هو فى حد الخفى قول البحترى :

ولن ينقل الحُسَّاد مَجدك بعدما
تمكَّنَ رضْوَى ،واطمأن مُتالِعُ

وقول أبى تمام :

ولقدْ جَهدتُمْ أن تُزيلُوا عزَّه
فإذا أبانٌ قد رَسَا ويلَمْلَمُ (٢)

فقد احتذى كل منهما على قول الفرزدق :

فادفعْ بكفِّك ان أردتَ بناءنَا
ثهلان ذا الهضباتِ هل يتحلحل (٣)

وانما كان خفى الأخذ ؛ لأن أباتمام يقول لحسَّاد الرجل : انكم قد أجهدتم أنفسكم فى أن تهدموا مجده ، ولكنكم وجدتموه قد استقر كما استقر الجبل : يلملم ؛ والبحترى يقول : ان الحساد لن يستطيعوا نقض مجدك بعد أن تمكن هذا المجد تمكن الجبلين : رضوى ، ومتالع . أما الفرزدق فيقول لخصمه : إذا أردت أن تهدم بنا. مجدنا ، فانك تستطيع ذلك إذا استطعت

(١) المرجع السابق ص ٣٦١ .
(٢) أبان : هو الممدوح ، ويلملم : اسم جبل .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٦١ – ٣٦٢ . ويتحلحل : يتزحزح .

أن ندفع بكفك جبل ثهلان ، فهل ترى أنك ان دفعته يتزحزح عن مكانه . ومن ذلك ترى أن الشاعرين قد استوحيا معناهما من معنى الفرزدق ، ولكن من غير أن يظهر ذلك الأخذ ، كما ظهر فى البيتين الأولين .

ولم يعر عبدالقاهر السرقة والأخذ كبير اهتمام ، اللهم الا على أنها لون من ألوان اشتراك الشعراء فى المعنى ، وسبب يمهد للموازنة بين المعانى ، ويرى الفرق فى الصور التى يتناول بها الشعراء معنى واحدا .

بل انه يرى الشاعر عندما يأخذ معنى غيره أهلا لأن يوازن بين معناه والمعنى الأصلى الذى استوحاه ؛ أما إذا عمد عامد إلى بيت شعر ، فوضع مكان كل لفظ لفظاً فى معناه ، كان يقول فى قول الشاعر :

دع المكارمَ ، لاترحلْ لبغيتها
واقعد ، فانك أنت الطاعم الكاسى

ذَرِ المآثِرَ ، لا تذهب لِمَطلَبِها
واجْلِس ، فانك أنت الآكلُ اللابس

لم يجعلوا ذلك احتذاء ، ولم يؤهلوا صاحبه لأن يسموه محتذيا ، ولكن يسمون هذا الصنيع سلخا ، ويرذلونه ، ويستخفون المتعاطى له [1] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

لقد كانت دراسة عبدالقاهر للسرقة وسيلة لدراسة ألوان المعانى الشعرية ، وأصول هذه المعانى ، وما يحدثه التخييل فيها من ألوان الجمال ، وكيف يمهد السابق اللاحق سبيل الاجادة وكيف يزيد الشاعر فى المعنى ، أو يأخذ العامى من المعانى ، فيضيف إليه ما يجعله طريفا .

وهو يأخذ بيدك من صورة إلى صورة محللا وموازنا ، ومبينا أسباب الجمال .

وفضلا عن ذلك يبين الطريقة العامية فى عرض المعانى ، وكيف يعدل الشعراء عنها إلى مذهب جديد وعرض طريف ، كما فعل ذلك عندما عرض لتصوير الشيب عند الشعراء ، فقد أورد قول ابن المعتز :

صَدَّتْ سُرَيرُ ، وأزمعت هجرى
وصغَتْ ضمائرُها إلى الهَجرِ
قالت : كبِرت، وشِبتَ ؛ قلت لها :
هــذا غُبــارُ وقائع الدهـــرِ

فإنه رأى الشاعر « قد أنكر أن يكون الذى بدا به شيباً ، ورأى الجحد أخصر طريق إلى نفى العيب ، وقطع الخصومة ، ولم يسلك الطريقة العامية ؛ فيثبت المشيب ، ثم يمنع العائب أن يعيب ، ويريه الخطأ فى عيبه ، كقول البحترى : « وبياض البازى[1] ... » .

(١) أسرار البلاغة ص ٢٤٦ .

وبعد ، فقد كنا على أن نذكر هنا فصلا عن البلاغة قبل عبد القاهر ، وعن مدى تأثره بها ؛ وفصلا آخر عن البلاغة بعد عبد القاهر ، ومدى تأثيره فيها ؛ ولكننا آثرنا أن نرجى ذلك إلى ما بعد الحديث عن نواحى الرجل ، حتى يتصل الحديث عنه ، فاذا فرغنا من ذلك كله عقدنا الفصلين المذكورين ؛ ليكون مجال الموازنة أوسع وأهدى سبيلا .

الذوق عند عبد القاهر

يؤمن عبد القاهر إيماناً عميقاً بأن الذوق المصفى هو الأساس الضرورى لإدراك الجمال ، ومعرفة أسـبابه ؛ وأن ذلك طبع موهوب ، لا بد منه لمن يريد أن يميز بين النصوص جيـدها ورديئها ، وأن يفرق فى الحسن بين صورة وأخرى .

وإلى جانب الذوق الحساس يجب أن يكون هناك ذكاء لماح يدرك ما بين العبارات من الفروق الدقيقة التى تمتاز بها العبارات ، وتختلف المعانى .

ويؤمن عبد القـاهر بأن هذا الذوق الفطرى لا يمكن أن يكتسب ، ولا يستطيع المربى أن يخلقه فى نفس تلميذه ؛ ولذلك يمكن أن يصل الناس إلى المسائل العلمية ، وأن يصل المؤلف إلى إقناع الناس بها ؛ أما المسائل المبنية على الذوق فمن المستحيل أن توصلها إلى النفوس إلا إذا اعتمدت على الطبيعة الموهوبة .

فالبلاغة فى القول ، وإدراك الجمال فى العبارة ، والشعور بالحسن فى النص تحتاج كلها إلى الذوق المرهف ، والطبيعة الموهوبة .

وإدراك أن النظم يتبع المعنى ، وأن اختلاف العبارة يدل على اختلاف المعنى من الأمور العقلية التى يمكن الإقناع بها ؛

يقول عبد القاهر مفرقا بين الإقناع بالنظم ، والإقناع بالجمال : « ... اتهمونا فى دعوانا ... من أن له حسنا ومزية ، وأن فيه بلاغة عجيبة ، وظنوه وهماً منا وتخيلا ؛ ولسنا نستطيع فى كشف الشبهة فى هذا عنهم ، وتصوير الذى هو الحق عندهم ، ما استطعناه فى نفس النظم ؛ لأنا ملكنا فى ذلك أن نضطرهم إلى أن يعلموا صحة ما تقول ، وليس الأمر فى هذا كذلك ؛ فليس الداء فيه بالهين ، ولا هو بحيث إذا رمت العلاج منه وجدت الإمكان فيه مع كل أحد مسعفا ، والسعى منجحا ؛ لأن المزايا التى تحتاج أن تعلمهم مكانها ، وتصور لهم شأنها ، أمور خفية ، ومعان روحانية ، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها ، وتحدث له علما بها ، حتى يكون مهيئا لادراكها ، وتكون فيه طبيعة قابلها لها ، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما فى نفسه إحساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة ، وممن إذا تصفح الكلام ، وتدبر الشعر ، فرق بين موقع شيء منها وشيء [1] » .

ويقول فى موضع آخر : « وهذا موضع فى غاية اللطف لا يبين إلا إذا كان المتصفح للكلام حساسا يعرف وحى طبع الشعر ، وخفى حركته التى هى كالهمس ، وكسرى النفس فى النفس [2] » .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٦٦ .

أما من عدم هذا الذوق الموهوب فلا جدوى من التحدث معه ، ولا بيان مزايا النصوص ، يقول عبد القاهر : « وعلم أنه لا يصادف القول فى هذا الباب موقعا من السامع ؛ ولا يجد لديه قبولا ، حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة ، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومىء إليه من الحسن واللطف أصلا ، وحتى يختلف الحال عليه ، عند تأمل الكلام ، فيجد الأريحية تارة ؛ ويعرى منها أخرى ، وحتى إذا عجبته عجب ، وإذا نبهته لموضع المزية انتبه » .

« فأما من كانت الحالان والوجهان عنده أبدا على سواء ، وكان لا يتفقد من أمر النظم إلا الصـــحة المطلقة ، وإلا اعرابا ظاهرا ، فما أقل ما يجدى الكلام معه ؛ فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة مَن عَدِمَ الإحساس بوزن الشعر ، والذوق الذى يقيمه به ، والطبع الذى يميز صحيحه من مكسوره ، ومزاحفه من سالمه ، وما خرج من البحر ، مما لم يخرج منه ، فى أنك لا تتصدى له ، ولا تتكلف تعريفه ؛ لعلمك أنه قد عدم الأداة التى معها تعرف ، والحاسة التى بها تجد »[1] ؛

فهو يجعل الذوق والطبع الأداة التى تدرك جمال الجميل ٥

وقد سبق أن ذكرنا أنه مع إيمانه بالذوق ، يؤمن بأن من الممكن الوصول إلى معرفة العلة فى الجمال ، ويعد الوقوف دون

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢٥ – ٢٢٦ .

هـــذه المعركة كسلا عقلياً ينبغى أن يبرأ منه دارس البلاغة والناقد المجد [1] .

هذا الذوق هو الأصل الذى تردُّ الناس إليه فى فهم أسرار الجمال ، وأدرك مواطن الحسن ، وهو الذى تعول فى محاجتهم عليه ، وتلجأ إلى قرائحهم ، ليسبروا نفوسهم ، وما يعرض لها من الأريحية عندما تسمع نصاً أدبياً [2]

ويؤمن عبـــد القاهر بأن هـــذا الذوق البلاغى قليل فى الناس[3] ، وذلك هو ما بعده بلاء ، وداء عيـــاء ؛ وكذلك يكون البلاء إذا ظن العادم لهذا الذوق أنه قد أوتيه ، وأنه مستحق لأن يحكم ، وأهل للقضـــاء ؛ فجعل يقول القول لو علم غيَّه لاستحيا منه .

وأما الذى يحس بالنقص من نفسه فأنت منه فى راحة ، وهو رجل عاقل قد حماه عقله أن يعدو طوره ، وأن يتكلف ما ليس بأهل له [4] .

أما من عنده طبع فهو عون لك على نفسه ، يرده الطبع إليك ، فيفتح سمعه لك ، ويصرف نظره إلى الجهة التى أومأت إليها ، ويعمل على أن يصل إلى الحق [5] ؛

---

(١) راجع ص ٨٩ من هذا الكتاب .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٤٢٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٢١ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٢٢ .

(٥) المرجع السابق ص ٤٢٣ .

ويعلل عبد القاهر إلحاحه على الطبع والذوق بأنه ليس فى أصناف العلوم الخفية ، والأمور الغامضة الدقيقة ، أعجب طريقاً فى الخفاء من إدراك البلاغة ؛ حتّى لتظل بعض الشبهات عالقة فى الصدور بعد قتل الأمر بحثاً (١) .

* * *

وبعد ، فما مكانة عبد القاهر من الذوق ، وما مقـــدار نصيبه منه ؟

والحق أن عبد القاهر قد برهن فى كتابيه على ذوق بلاغى ممتاز ، وقريحة وقادة ، تدرك أسرار الجمال ، وتميز الفروق الدقيقة بين صور الكلام ، حتّى انه ليحس بأن المعنى يتـــألم ويتظلم (٢) ، إذا لم يؤد بالعبارة الصالحة .

وهاك مثلا يبين ذوقه المرهف ، وفى كتابيه مئات الأمثلة على ذلك الذوق .

عرض بيتى ابن المعتز ، وهما :

عاقبتُ عَيْنى بالدَّمعِ والسَّهر
إذْ غَارَ قلبى عليكَ من بَصرى
واحْتَمَلَتْ ذاكَ ، وهى راحةٌ
فِيكَ ، وَفَازَتْ بِلَذةِ النَّظرِ

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) أسرار البلاغة ص ٣١١ .

ثم علق عليهما قائلا : « ان العادة فى دمع العين وسهرها أن يكون السبب فيه اعراض الحبيب أو اعتراض الرقيب ، ونحو ذلك من الأسباب الموجبة للاكتئاب ، وقد ترك ذلك كله كما ترى ، وادعى أن العلة ماذكره : من غيرة القلب منها على الحبيب ، وايثاره أن يتفرد برؤيته ، وأنه بطاعة القلب وامتثال رسمه ، رام للعين عقوبة ؛ فجعل ذلك أن أبكاها ، ومنعها النوم وحماها .»

وله أيضاً فى عقوبة العين بالدمع والسهر من قصيدة أولها :

قُلْ لأحْلَى العبادِ شَكلاً وقَدّاً
أبجِدٌّ ذا الهَجْرُ أم ليس جِدّا
ما بذا كانتِ المُنَى حـدَّثتنى
لَهفَ نفسى أراك قد خُنْتَ وُدّا
ما ترى فى مُتيَّمٍ بِكَ صَبٍّ
خاضع لا يرى من الذُّل بُدا
إن زَنَت عينهُ بغيرك فاضرِبْ
ها بطول السُّهادِ والدمعِ حَدّاً

قد جعل البكاء والسهاد عقوبة على ذنب أثبته للعين ، كما فعل فى البيت الأول ، إلا أن صورة الذنب هنا غير صورته هناك ؛ فالذنب ههنا نظرها الى غير الحبيب ، واستجازتها من ذلك ما هو محرم محظور ، والذنب هناك نظرها الى الحبيب نفسه ، ومزاحمتها القلب فى رؤيته ؛ وغيرة القلب من العين

سبب العقوبة هناك ، فأما ههنا ، فالغيرة كائنة بين الحبيب ، وبين شخص آخر ، فاعرفه .

ولا شبهة فى قصور البيت الثانى عن الأول ، وأن للأول عليه فضلا كبيراً ، وذلك بأن جعل بعضه يغار من بعض وجعل الخصومة فى الحبيب بين عينيه وقلبه ، وهو تمام الظرف واللطف فأما الغيرة فى البيت الآخر فعلى مالا يكون أبدا .

هذا ، ولفظ « زنت » وإن كان ما يتلوها من أحكام الصنعة يحسنها ، وورودها فى الخبر : « العين تزنى » يؤنس بها فليست تدع ما هو حكمها من إدخال نفرة على النفس .

وإن أردت أن ترى هذا المعنى بهذه الصنعة فى أعجب صورة وأظرفها ، فانظر إلى قولى القائل :

أتتنى تؤنبنى بالبكا
فأهلاً بها وبتأنيبها

تقول ، وفى قولها حشمة :

أتبكى بعين ترانى بها

فقالت : إذا استحسنت غيركم
أمرت الدموع بتأديبها

أعطاك بلفظة التأديب » حسن أدب اللبيب ، فى صيانة اللفظ عما يحوج إلى الإعتذار ، ويؤدى إلى النفار (١) » .

فهو ذوقة ، كما ترى ، يلمح الفروق فى المعانى ، ويدرك

(١) أسرار البلاغة ص ٢٦٠ – ٢٦٢ .

الجيد والأجود ، ووقفته عند هذه الكلمة : «زنت» مؤذن بدون احساس .

وبرغم ذلك لنا وقفة عنـــد بعض استشهاداته ، لا نوافقه عليها ، ولا نرى ذوقه موفقاً فيها ؛ فمن ذلك اعجابه بتجنيس أبى الفتح البستّى إذ يقول :

ناظـــراه فيما جنى ناظـــراه
أودعـــانى أمت بمـــا أودعانى

وأنه عندما أعاد عليك اللفظة كان كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها [1] ؛ فإننا إذا كنا نتسامح فى اطلاق الناظرين على العينين ، مع أننا نرى الكلمة جليبة لاحداث الجناس ، ونرى كلمة العين أحب وأجمل وأكثر ايحاء ؛ إذا كنا نتسامح فى ذلك ، فإننا نجد طلب المناظرة فى أول البيت قلقاً غاية القلق ، فلسنا نفهم معنى هـــذه المناظرة ، ولا ماذا يراد بها ، وإنما نراها متكلفة ليست تابعة للمعنى ، ولكنها مجتلبة ؛ ليتمكن الشاعر من صنع الجناس .

ذلك أن الشاعر يبدو أنه يطلب إلى صاحبيه أن يمضيا إلى حبيبه ، ليطلبا منه رفقاً بالشاعر ، وعطفاً عليه ، ولا نجد كلمة المناظرة موفية بهذا المعنى ، ولا مؤدية إليه ، إذ الحبيب لا تقوم بينه وبين الرسول مناظرة فيما جنى ناظراه ؛ وأخلق بمثل هذه المناظرة أن تبعث السخرية والاستهزاء .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٤ .

ومن ذلك أنه عندما عرض لقول الشاعر :

وصاعقة من نَصْلهِ ينكفى بها
على أرْؤسِ الأقران خمس سحائب[1]

لم ينبه إلى ما فى هذه الصورة من تضارب نفسى وقع فيه الشاعر ، عندما أراد أن يصور ممدوحه شجاعاً كريماً : ولكن فاته أنه عندما يصوره شجاعاً يمسك بيده سيفاً ينقض كالصاعقة على رؤوس أعدائه ، لا توصف اليد الممسكة بالسيف حينئذ بالكرم المفرط ، وإنما توصف بالحزم والقوة والمقدرة على اصابة المقاتل ، فتكون الصورة بذلك متجانسة فى الإحساس . أما اليد ذات الأصابع الخمس ، تهمى بالكرم كأنها السحائب ، فأخلق بها أن تكون رحيمة مشفقة ، لا عاصفة مدمرة . ومن هنا جاء اضطراب الاحساس ، وهو الذى نعيبه على الشاعر ، ونأخذ على عبد القـاهر أنه لم يتنبه له ، ولم ينبه إليه ، مكتفياً بمـا فى البيت من استعارة دل الكلام عليها ، فكانت لذلك مستجادة عنده .

ومن ذلك إعجابه بقول ابن المعتز :

وكأن البَـرْقَ مُصْحَفُ قار
فَانْطبـاقاً مَـرَّةً ، وانفتَـاحَا

شبه البرق فى انبساطه وانقباضه ، والتماعه وائتلافه ، بانفتاح المصحف وانطباقه[2] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٣٢ .
(٢) أسرار البلاغة ص ١٣٦ .

وأظهر إعجابه بهذا التشبيه عند ما شرحه ، وأبان سبب جماله ، بأن الشاعر لم ينظر من جميع أوصاف البرق ومعانيه إلا إلى الهيئة التى تجدها العين له : من انبساط يعقبه انقباض ، وانتشار يتلوه انضمام ، ثم فكّر فى نفسه عن هيئات الحركات ؛ لينظر أيها أشبه بها ؛ فأصاب ذلك فيما يفعله القارىء من الحركة الخاصة فى المصحف إذا جعل يفتحه مرّة ، ويطبقه أخرى ، ولم يكن إعجاب هذا التشبيه لك ، وإيناسه إياك ، لأن الشيئين مختلفان فى الجنس أشد الاختلاف فقط ، بل لأن حصل بازاء الإختلاف اتفاق كأحسن ما يكون وأتمّه ؛ فبمجموع الأمرين : شدة ائتلاف ، فى شدة اختلاف ، حلا وحسن ، وراق وفتن[1].

ذلك ذوق عبد القاهر ، ونحن لا نتّفق معــه فى تذوّق البيت على هذا الوجه ، ولا تجد بين المشبّه والمشبه به اتفاقاً كأحسن ما يكون الإتفاق ، ففضلا عن أن المصحف لا يفتح ويغلق بالكثرة والسرعة التى تحدث للبرق ، وإنما يفتح ليقرأ فيه القارىء ، متريثاً متمهلا ، فيظل مفتوحاً فترة طويلة من الزمان ، ثم يغلق ويترك مغلقاً ، لم تعطنا هذه الصورةَ ، الصورةُ المحسوسة للبرق بالعين ؛ فضـــلا عن ذلك لا نجد التشبيه قد وصف الحالة النفسية لمن يرى البرق ، تلك الحالة التى وصفها القرآن بقوله : « وهو الذي يُريكُم البرق خَوفاً

(١) المرجع السابق ص ١٣٢ .

وطمَعاً » وليس المصحف فى انفتاحه وانطباقه بمثير مثل تلك الحالة النفسية عند رائيه .

ولم يقف عبد القاهر وقفة متأنِّية عند هذا التشبيه النظرى الذى لا مجال للاحساس النفسى فيه ، وذلك فى تشبيه الجداول والأنهار بالسيوف المسلولة عند الشعراء ، كما ورد ذلك مثلا فى شعر ابن المعتز وأبى فراس ، ومن الأمثلة التى أوردها عبد القاهر قول أبى فراس :

والمَاءُ يَفصِلُ بَيْنَ زَهْـ
ـرِ الرَّوضِ فى الشَّطَّين فَصْلا
كَبِسَاطِ وَشْى جَرَّدَتْ
أيْدِى القُيُونِ عليه نَصْلا(١)

وقد قبل عبد القاهر هذا اللون من التشبيه واجداً فى التشابه النظرى بين جداول الماء والسيف ، من ناحية البريق واللمعان ، مبرِّراً لعقد الصلة بينهما ، ولم يتَّجه إلى أن الصلة ينبغى أن تكون مؤسَّسة على العاطفة والاحساس النفسى ؛ وأعتقد أن الماء الجارى فى واد بين أزهار الرياض ، التى تشبه بساط الوشى ، والتى تبعث فى القلب البهجة والرضا ، وتملأ النفس سروراً وفرحاً ، لايمكن أن تثير فى النفس منظر سيف مسلول على رقاب هذا البساط ؛ فإن منظر السيف المسلول جدير أن يثير فى النفس الفزع والاضطراب ، وهو على العكس

(١) القيون : جمع قين ، وهو : الحداد .

تماما مما يثيره منظر الرياض تجرى فيها جداول الماء ؛ وليس اتفاق الشيئين فى منظر بمبرِّر أن يجمع بينها فى تشبيه ، مادام وقعهما على النفس مختلفا تمام الاختلاف .

وكما قبل ذوق عبد القاهر جواز إيقاع التشـــبيه للجامع البصرى فحسب ، قبل ذوقه أيضا أن يكون الجامع عقليّـــا ، لا مبنيّا على وقع الشيء على النفس ، فأخذ يمجِّد التشبيه فى قول ابن الرومى :

فغدا كالخلاف : يورِق للعـــين ، ويأبى الإثمار كلَّ الإباء

فقد أبان عن هذا الإعجاب عندما فرق بين أن تقول : « أرى قوما لهم بهاء ومنظر ، وليس هناك مخبر » ، وتقطع الكلام ، وبين أن تتبعه بهذا البيت من شعر ابن الرمى ؛ فإنك فى الحالة الثانية ترى كيف يورق شجر المعنى ويثمر ، ويفترُّ ثغره ويبسم ، وكيف تشتار الأرى من مذاقته ، كما ترى الحسن فى شارته[1] .

فقد جعل الجامع بين الأمرين جمال المنظر وتفاهة المخبر ، وهو جامع عقلى لا يقوم عليه تشبيه فنى صحيح ؛ ذلك أن من يقف أمام شجرة الخلاف أو غيرها من الأشجار ، لا ينطبع فى نفسه عنـــد رؤيتها سوى جمالها ، ونضرة أوراقها ، وحسن أزهارها ، ولا يخطر بباله أن يكون لتلك الشـــجرة الوارفة الظلال ثمر يجنيه أو لا يكون ؛ ولا يقلِّل من قيمتها لدى رائيها ،

(١) أسرار البلاغة ص ٩٩ . والأرى : العسل . واشتياره : اجتناؤه . والشارة تطلق على الهيئة واللباس .

ولا يحطُّ من جمالها وجلالها ألاَّ يكون لها بعد ذلك ثمر شهى ؛ فإذا كانت تفاهة المخبر تقلِّل من شأن الرجل ذى المنظر الأنيق ، وتعكس صورته منتقصة فى نفس رائيه ، فإن الشجرة لا يقلِّل من جمالها لدى النفس عدم إثمارها ؛ لأن الأشجار لا تراد دائما للإثمـــار ؛ وبهذا اختلف الوقع على النَّفس بين المشـــبَّه والمشَّبه به ؛ فلا يعـــدُّ لذلك من التشـــبيه الفنِّى المقبول [1] .

كذلك قبل ذوق عبد القاهر التشبيه الذى عقدت الحواس الصلة بين ركنيه وإن لم تعقدها النفس ؛ فأعجب أيَّما إعجاب بتشبيه البنفسج فى قول الشاعر :

ولازَوَرْديَّة [2] تزهو بزرقتِها
بين الرياض على حُمْر اليواقيت
كأنها فوقَ قامات ضَعُفْنَ بها
أوائل النار فى أطراف كبريت

فهو يرى هذا التشبيه أغرب وأعجب ، وأحقّ بالولوع وأجدر ، من تشبيه النرجس بمداهن درٍّ حشوهن عقيق ؛ لأنه إذ ذاك مشبّه لنبات غض يرفُّ ، وأوراق رطبة ترى الماء منها يشفُّ ، بلهب نار مستول عليه اليبس ، وباد فيه الكلف [3] .

(١) من بلاغة القرآن للمؤلف ص ١٨٧ .
(٢) يريد باللازوردية : زهرة البنفسج .
(٣) يرف : يتلألأ . ويشف : يحكى ما تحته . والكلف : حمرة كدرة .

ومبنى الطباع على أن الشئ إذا ظهر من مكان لم يعهد ظهوره منه ، وخرج من موضع ليس بمعدن له ، كانت صبابة النفوس به أكثر ، وكان بالشغف منها أجدر ، ولو أنه شبّه البنفسج ببعض النبات ، أو صادف له شبها فى شيء من المتلوِّنات ، لم نجد له هذه الغرابة ، ولم ينل من الحسن هذا الحظ [1] .

هكذا أعجب عبدالقاهر بهذا التشبيه إعجاباً لا حدّ له ، كما ترى ، بانيا هذا الإعجاب على الجمع بين المتباعدين فى شيء تراه العين فحسب ، إذ ليس ثمّة ما يجمع بين البنفسج وعود الكبريت . وقد بدأت النار تشتعل فيه ، سوى لون الزرقة التى لا تكاد تبدأ حتى تختفى فى حمرة اللهب ، وفضلا عن التفاوت بين اللونين ؛ فهو فى البنفسج شديد الزرقة ، وفى أوائل النار ضعيفها ، فضلا عن هذا التفاوت ، نجد الوقع النفسى للطرفين شديد التباين ؛ فزهرة البنفسج توحى إلى النفس بالهدوء والاستسلام ، وفقدان المقاومة ، وربما اتخذت لذلك رمزا للحب ، بينما أوائل النار فى أطراف الكبريت تحمل إلى النفس معنى القوة واليقظة والمهاجمة ، ولا تكاد النفس تجد بينهما رابطا . والتشبيه الفنّى لمح صلة بين أمرين من حيث وقعهما النفسى [2] .

---

(١) أسرار البلاغة ص ١١٠ .

(٢) من بلاغة القرآن للمؤلف ص ١٨٨ .

وقبل ذوق عبدالقاهر هذا التشبيه فى قول الشاعر :

كأنَّمـــا المِرِّيخُ والمُشْتَرِى
قُدَّامَه فى شامخِ الرِّفعَة
مُنْصَرِفٌ بالليلِ عن دَعوَة
قد أسْرِجَت قدَّامَه شَمْعة[1]

ولست أدرى حتى الصلة المحسوسة التى تجمع بين المشبه والمشبه به فى البيتين ، فما الجامع بين المريخ والمنصرف بالليل ؟ إنك تجد المريخ ثابتا فى السماء لا يتحرك ، بينما المنصرف بالليل يمضى فى طريقه إلى منزله كى يدركه .

كذلك أعجب عبدالقاهر بالتشبيه البعيد ، ولا مزيد فى بعد الشىء عن العيون على أن يكون وجوده ممتنعاً أصلا ، حتى لا يتصوَّر إلا فى الوهم ؛ فقبل لذلك قول الشاعر :

وكأنَّ مُحْمَرَّ الشقيق ، إذا تصوَّب ، أو تصعَّـــد
أعْلامُ ياقُوت نُشِرْ ن على رماح من زبَرجدِ[2]

ورأيى أن التشبيه أداة يوضِّح بها الفنان شعوره نحو شىء ما ، حتى يتَّضح وضوحاً وجدانيا ؛ ولذلك لا أتردد فى أن أضع هذا التشبيه بعيدا عن دائرة الفن ؛ لأنه لا يحقق الهـــدف الفنى للتشبيه ؛ فكيف تلمح النفس صلة بين صورة ترى ، وأخرى

(١) أسرار البلاغة ص ١٧١ .
(٢) أسرار البلاغة ص ١٥٠ .

يجمع العقل أجزاءها من هنا وهنا ؟ وكيف يتَّخذ المتخيَّل مثالا لمحسوس مرئىٍّ ؟ !

ألا ترى أن هذه الأعلام من الياقوت ، المنشورة على رماح الزبرجد لم تزدك عمق شعور بمحمرّ الشقيق ، بل لم ترسم لك صورته إذا كنت جاهله ؛ فما قيمة التشبيه إذاً ؟ وما هدفه[1] .

كذا قبل عبد القاهر هذا التشويه للجمال فى قول أبى هلال العسكرى :

زعَم البنفسِج أنَّه كعِذارِهِ
حُسناً ؛ فَسلُّوا مِن قَفاه لسانَه
لم يظلِموا فى الحُكم إذ مثَلوا به[2]
فلَشدَّ ما رَفعَ البنفسِجُ شانَه

ورأى أنها خليقة بأن توضع مع قطعة ابن الرومى التى فضَّل فيها النرجس على الورد ، وأن تلحق بها فى لطف الصنعة[3] .

ونحن من جانبنا لا نوافقه على هذا الرأى ؛ فقطعة ابن الرومى صادرة عن إحساس حقيقى ، ومعبِّرة عن إيمان عميق ، بينما قطعة العسكرى ميِّتة الإحساس ، لم تصدر إلا عن رغبة فى المجىء بتعليل متكلف لا جمال فيه .

---

(١) من بلاغة القرآن للمؤلف ص ١٨٨ — ١٨٩ .
(٢) مثل به : نكل به .
(٣) أسرار البلاغة ص ٢٤٨ .

وكذلك لم ينقد عبد القاهر ما استحسنوه من قول الخليل في انقباض كف البخيل :

كَفَّاك لَم تُخْلَقَا للنَّدَى
ولَم يَكُ بُخلُهمَا بِدعَة
فَكفٌ عنِ الخيرِ مَقبُوضةٌ
كمَا نقَصَت مِائةٌ سبعَة
وكَفٌ ثَلاثَة آلافهَا
وتِسعُ مِئِيهَا لهَا منعَة

وارجع إلى شرح عبد القاهر لهذه الأبيات لترى كيف يكون التكلف [1] .

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٣٣ .

منهج عبد القاهر في كتابيه

الدلائل، والأسرار

كانت الفكرة التى بنى عليها عبد القــاهر كتابه : دلائل الإعجاز ، تدور حول بلاغة الكلام ، وأنها تكون فى النظم ، وأن النظم هو تعلق معانى الكلم بعضها ببعض ، وليس ذلك سوى أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل بقوانينه وأصوله ، وأن نظم الكلام تابع لمعناه .

تلك هى فكرة عبد القاهر التى وضع لها كتابه ، وقد ألحّت هذه الفكرة عليه ، وشغلته طويلا ، فأخذ يشرحها حيناً ، ويبرهن على صحتها حيناً ، ويورد شبه المعترضين عليها ، ويرد على هذه الشُّبه .

وقد يبدو له أنه أتم الشرح والتفسير ، ثم يعنّ له وجه آخر للتفسير ، فيعود مرة أخرى إلى الشرح والبيان ؛ وقد يسعفه باب يبرهن به على صحة فكرته فيبرهن به على دعواه ، ثم يظهر له أن باباً آخر جدير أن يبرهن على هذه الدعوى فيستأنف فصلا جديداً يضيف فيه هذا الباب الجديد ويبدؤه بقوله : « بسم الله الرحمن الرحيم » ممــا يدل على أنه فصل جديد أضيف ، ولا وجود لهذه الظاهرة فى كتاب الأسرار ؛ وقد ترد على خاطره شبهة لم ترد من قبل ؛ فيذكرها ، ويفسرها ،

ويرد عليها . وقد يضيف فصلا كان قد صنعه فى القديم إذا رأى مناسبة بينه وبين ما يشرحه من الآراء .

ولذلك يبدو فى كتاب الدلائل التكرير ،وعدم تركيز الأفكار ، وعدم التقسيم المحكم للأبواب غالباً ، وإنمـــا هى أفكار ترد فيسجلها ، وربما يكون قد سبق له شرح بعض هذه الأفكار ، أو شرح مثيل لها ، وكان ينبغى ضم اللاحق إلى سابقه ، أو زيادة فى شرح ما سبق له أن شرحه .

وكل ما أورده عبد القاهر فى كتاب « الدلائل » من المسائل إنما ذكر لتوضيح هذه الفكرة ؛ فالتقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير ، وغير ذلك من الموضوعات التى أوردها ، جاء بها عبد القاهر ؛ ليبيّن معنى بلاغة النظم ، وأن الألفاظ جاءت على نحو معيّن ؛ لأنها إنما جاءت كذلك تابعه للمعانى .

ويذكر المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية ليبيّن أن البلاغة فيها جميعها لمعناها كذلك ، وأن من العبث رد البلاغة فيها أو فى غيرها إلى الألفاظ .

ولذلك كان تناول هذه الأبواب فى كتاب الدلائل من هذه الزاوية الخاصة التى يعالجها كتاب الدلائل ، وهى أن البلاغة فى المعنى ، واللفظ تابع له .

وكذلك عالج من هذه الزاوية أيضـــاً بابين من أبواب المحسّنات البديعية ، يبدو أن الحسن فيهما لفظى ، وهما بابا

السجع والجناس ، فبرهن على أن الحسن فيهما معنوى كذلك . وأن البلاغة فيهما تعود إلى المعنى .

وبذلك كان الموضوع الذى عالجه عبد القاهر وحده فى كتاب الدلائل ، ولو أنه نسّقه كما ينبغى أن يكون ، ورتّب فصوله ترتيباً منطقياً يعالج فى كل فصل جزءاً من فكرته ، ويسلم الفصل الأول إلى الثانى ، والمقدّم إلى التالى ، لانجلت فكرته أكثر مما هى مجلوة فى الكتاب .

فلو أن عبد القاهر وضع منهجاً محدّداً لهذا الكتاب جعل أوّله توضيح فكرته ، ثم أخذ فى فصول متوالية يبرهن عليها ، جامعا النظير إلى النظير ، ثم جمع الشبه المختلفة فى فصول متوالية كذلك يشرح كل شبهة ويرد عليها لصحّ له من ذلك كتاب تمّت له وحدة الموضوع والترتيب المنسّق المنطقى .

وقد سبق أن ذكرنا أن حظ الدلالة على إعجاز القرآن كان ضئيلا فى كتابه ، وربما كان سر ذلك يعود إلى أنه أراد أن يجعل كتابه خالصاً لشرح المقياس الذى يقاس به إعجاز القرآن ، وهو بلاغته التى ترتفع إلى أسمى الدرجات ؛ فبيّن معنى البلاغة ، وترك للقارىء الناحية التطبيقية عن القرآن .

أما كتاب « أسرار البلاغة » فله هدف آخر غير كتاب « الدلائل » . ذلك أن مسائل المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية مسائل لها دخل كبير فى بلاغة القول ، حتى أفردها بعض الباحثين بالدراسة المستقلة [1] ؛ فكان من ذلك أن ألّف

(١) دلائل الأعجاز ص ٣٩٩ .

عبد القاهر كتابه : « أسرار البلاغة » ليعالج هذه الأبواب معالجة خاصة ، تبيّن سحرها ، وألوان فنونها . ولعلّه رأى أنه لامزيد عنده من القول فى باب الكناية فاكتفى بما ذكره من الحديث عنها فى « دلائل الإعجاز » .

لدراسة هذه الأبواب فى كتاب الأسرار هدف غير الهدف الذى درست له كتـاب الدلائل ، فهى قد درست فى كتـاب الدلائل لبيان أن البلاغة راجعة إلى المعنى ، وهى قاطعة الدلالة على ذلك الهدف ؛ أما فى كتاب الأسرار فالهدف معرفة أقسامها والفروق بين بعضها وبعض ، ومعرفة القوى والضعيف من هذه هذه الأقسام .

كتاب « أسرار البلاغة » إذاً يعالج أبواباً لها أثرها الكبير فى البلاغة ، وهى أبواب لها اتصال وثيق بعضها ببعض ؛ فالمجاز منه ماهو عقلى ، ومنه ماهو لغوى ، واللغوى منه ماهو مرسل ، ومنه ماهو استعارة ، والاستعارة مبنية على التشبيه ، فوجب ذكر هـذه الأبواب جميعاً ، كما كان من الضرورى ذكر الحقيقة لمعرفة معنى المجاز .

ولمّا كانت السرقة إنما تكون فى المعانى الخاصة ، وكان التشبيه إحدى الوسائل التى تحدث فى المعنى خصوصية للشاعر درست بعد باب التشبيه .

وإذا كانت السرقة قد درست أيضاً فى كتاب « الدلائل » فذلك لتحقيق الهدف منه ، وهو أن اللفظ تابع للمعنى ، وأن

المعنى يتغير بتغير الصور ، برغم أن أصل المعنى واحد عند الشاعرين .

كتاب « الأسرار » وحدة متصلة الأجزاء ككتاب « الدلائل » ، وعبد القاهر يعترف بأنه كان ينبغى أن يرتب الكتاب على منهج منطقى يتكلم فيه أولا على الحقيقة والمجاز والفرق بينهما ، ثم على ألوان المجاز ، ثم على التشبيه لترتب الاستعارة عليه ، ثم على الاستعارة ؛ ولكنه عدل عن ذلك . وبدأ بالاستعارة لأهميتها فى البلاغة ، ثم تحدث عن التشبيه الذى بنيت عليه الاستعارة ، وعن السرقة لاتصالها بالتشبيه ، كما ذكرنا ، ثم ختم الحديث بالحقيقة والمجاز .

لا ينغّص على كتاب « الأسرار » هذه الوحدة إلا ذكره فى أول الكتاب بابى السجع والجناس يبرهن بهما على أن بلاغتهما للمعنى . لا للفظ . وذلك من موضوع كتاب « الدلائل » ، وقد ذكرهما فيه ، وأورد أمثلة أعادها فى أسرار البلاغة [1] .

ولو أن عبد القاهر جاء بهذا الفصل كله فى كتاب « الدلائل » لكان موضوعا فى مكانه الطبيعى .

ولست أدرى السبب الذى جعل عبد القاهر يجعله فاتحة كتابه فى أسرار البلاغة ، ولعله أراد أن يربط بين كتابيه ، وأن يجمل فكرته عن البلاغة ، وتبعية اللفظ للمعنى ، ويبرهن على

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٠٢ — ٤٠٣ . وأسرار البلاغة ص ٤ — ٢٠ .

ذلك بالتجنيس والسجع ، حتى يكون قارىء كتابه : « الأسرار » متذكرا فكرته فى البلاغة .

بل قد يكرر فى « الأسرار » ما ذكره فى « الدلائل » كموضوع عودة البلاغة فى الاستعارة إلى معناها [1] ، مكررا هنا الدليل نفسه الذى ذكره هناك .

* * *

ويريد عبد القاهر من دراسته البلاغية أن يصل إلى وضع القوانين الشاملة ، وبيان الأقسام فى كل شىء ، وذكر الفروق بين العبارات ؛ ويرى فى ذلك فائدة لا تنكر .

وهو من أجل هذا لايقنع بإدراك الفرق بين تعبير وتعبير ، بل يريد أن يصل من ذلك إلى قانون شامل ، وأقسام واضحة .

وعلى هذا الأساس مضى إلى المجاز فجعله أقساما ، وحدد لكل قسم ميدانه ، مبينا الفروق بين كل قسم وآخر .

وكذلك مضى إلى التشبيه ، فذكر ما له من أقسام ، معنيا بوجه خاص بالفرق بين التشبيه العادى وتشبيه التمثيل ، ملتمسا أسباب قوة التشبيه ، محددا كل سبب وممثلا له .

وسار على هذا النهج فى الاستعارة ، فذكر منها لونين ، مبينا فى إيضاح الفرق بين هذين اللونين من أساليب التعبير . وسوف نبين الفرق بين تقسيم عبد القاهر ومن جاء بعده من البلاغيين .

* * *

(١) راجع أسرار البلاغة ص ٣٥٣ - ٣٥٤ .

منهج عبد القاهر فى عرض أفكاره أنه يلح على الفكرة إلحاحا شديدا ، يجمع كل ما يملكه من جهد فى شرحها والتمثيل لها ، ودفع الشبه عنها ، فهو بحق يعرض ما يؤمن به ، ولذلك لا يدخر وسعا فى رد ما يعرض على فكرته من الشبه ؛ وكثيرا ما يكرر الفكرة لتثبيتها . وبخاصة فى كتاب « الدلائل » .

ومن خصائصه الدقة فى التعبير ، والإلحاح فى طلب الدقة ، والبعد عن المناقشات اللفظية التى ليس لها نتيجة عملية ؛ إذ كل مناقشاته تهدف إلى استخلاص الحقيقة ، والوصول إليها . وبلورة الفكرة ، وتوضيحها .

ولا يقف عند حد ذكر الأحكام ، بل يبحث عن أسبابها .

ويوضح عبد القاهر فكرته بالأمثلة الكثيرة ، ثم يشرحها ويحللها ، شرحا وتحليلا واضحين ، فلا سبيل عنده للتعبير الرمزى .

بل إن عبد القاهر فى شرحه وتحليله قريب إلى ذوقنا المعاصر قربا بيناً ، وقد سبق أن أوردنا الكثير الذى يدل على ذلك .

وهو فى كتابيه ذو شخصية قوية مستقلة ، تشعر وأنت تقرأ كتابيه أنك أمام أستاذ يقرر لك آراءه فى اطمئنان وثقة ، ويعرض عليك الموضوعات مصبوغة بصبغته الخاصة ، وأسلوبه الخاص .

ولا يقلل من قيمة هذه الشخصية أنه استفاد من العلماء الذين سبقوه ، فرأيناه ينقل عن سيبويه ، والجاحظ ، وأستاذه

القاضى الجرجانى ، وغيرهم ، ولكنه النقل الذى يسند به رأيه بعد أن يكون هذا الرأى قد أوضحه عبد القاهر من جميع جوانبه ، وألقى عليه من شخصيته ؛ على أنه كان قليل النقل إلى درجة ملحوظة .

ولا يتقيد عبد القاهر برأى لا يراه صوابا . وإن صدر عن عالم له مكانته ، كما رأينا ذلك عند دراسته لأبيات :

ولَمَّا قضينا من مِنَى كُلَّ حَاجة
ومَسَّح بالأركانِ من هُوَ ماسحُ
وشُدَّتْ على دُهْمِ المطايا رحالُنا
ولم ينظرِ الغادى الذى هو رائحُ
أخذنا بأطرافِ الأحاديث بيننا
وسالت بأعناقِ المطى الأباطحُ (١)

فبرغم أن بعض النقاد لا يرى فى هذا الشعر أكثر من عبارات جيدة لا تحمل معنى رائعا ، رأى عبد القاهر فيها شعرا قوى التعبير ، صورة مؤثرة ، وخواطر صحيحة قيمة .

وهكذا كان منهج عبد القاهر منهج الشخص الواثق بنفسه ، المطمئن إلى أفكاره ، المؤمن بما يقول .

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٦ .

رأيه في ترجمة الاستعارة

من المرجح عندى أن عبد القاهر لم يكن يعرف لغة أجنبية غير العربية ، برغم أنه أورد هذا البيت ، وهو :

لو لم تكن نية الجوزاء خِدمتَه

لمَـا رأيْتَ عليها عِقد مُنتطِق

وقال : إنه معنى بيت فارسى مترجم[1] فربما يكون قد سمع ذلك ؛ لأن كلامه عن اللغة الفارسية كلام غير العارف بها ؛ ولكنه يلجأ إلى العقــل فى تصورُّها ؛ فعند ما تحدث عن الاستعارة ، وقسمها قسمين : مفيدة ، وغير مفيدة ، ومثَّل لغير المفيدة بأن نطلق اسم (المرسن) وهو أنف غير الآدمى على أنف الآدمى — قال : إن هذا اللون لا يتصوَّر أن يكون استعارة من جهة المعنى ، وإنما مدار أمره على اللفظ ، ثم قال : إن ذلك لا يتصور أن يكون فى غير لغة العرب ، بل إن وجد فى لغة الفرس مراعاة نحو هذه الفروق ، ثم نقلوا الشىء من الجنس المخصوص به إلى جنس آخر كانوا قد سلكوا فى لغتهم مسلك العرب فى لغتها[2] .

أما الاستعارة المفيدة فإن الكثير منها تراه فى عداد ما يشترك

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .

فيه أجيال الناس ، ويجرى به العرف فى جميع اللغات ؛ فقولك : رأيت أسداً — تريد وصف رجل بالشجاعة ، وتشبيهه بالأسد ، على المبالغة — أمر يستوى فيه العربى والعجمى ، وتجده فى كل جيل ، وتسمعه من كل قبيل ، كما أن قولنا : زيد كالأسد ، على التصريح بالتشبيه كذلك ، فلا يمكن أن يدّعى أننا إذا استعملنا هذا النحو من الاستعارة ، فقد عمدنا إلى طريقة لا يعرفها غير العرب ، أو لم تتّفق لمن سواهم[1] .

فكلامه عن الاستعارة غير المفيدة واضح كل الوضوح فى عدم معرفته بلغة الفرس ، وحديثه عن الاستعارة المفيدة مبنى على العقل ، وجعل الحكم شاملا لجميع اللغات ، مما يدل على أن مرجعه فى ذلك الحكم هو العقل ، لا معرفته بجميع اللغات ؛ وكأن عبد القاهر يرى هذا الإحساس الذى يدفع إلى الاستعارة والتشبيه إحساساً مشتركاً بين الناس جميعاً .

ويرى عبد القاهر أنه إذا لم يكن فى اللغة المنقول إليها اسم خاص بجنس من الأجناس جاز أن يعبّر بالاسم العام عند الترجمة :

مثال ذلك أن نترجم كلمة (المرسن) إلى لغة غير عربية ، والمرسن : أنف غير الآدمى ، فإذا كانت اللغة المترجم إليها لم تضع كلمة الأنف غير الآدمى جاز أن نترجم كلمة (المرسن) بالأنف .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥ .

وأن يترجم (الحفان) وهو ولد النعام باللفظ المشترك الذى هو كالأولاد والصغار ؛ لأنه لايجد فى اللغــة التى يترجم إليها لفظا خاصاً ، ويكون مصيبا ومؤدياً للكلام كما هو .

أما ترجمة الاستعارة فى قولنا : رأيت أسدا ، نريد الرجل الشجاع ، فمن الواجب أن نذكر الاسم الخاص فى تلك اللغة بالأسد ، وأن يكون النقل لعبارة : رأيت أسدا ، على هذه الصورة .

ولو أنه ذكر مكان الأسد المراد منه ؛ فترجم العبارة بما معناه : رأيت رجلا شجاعا شجاعة شديدة ، وترك ذكر الأسد لم يكن مترجما للكلام ، بل كان مستأنفاً من عند نفسه كلاما[1] .

ومعنى ذلك أن ترجمة الاستعارة إلى لغة أجنبية يجب أن يحتفظ فيها بصورة الاستعارة ، حتى تحتفظ بقوتها فى التأثير ، ولا يسوغ فى الترجمة أن تحوّل الاســتعارة إلى حقيقة ، ثم تترجم الحقيقة إلى اللغة الأجنبية ، لأن الترجمة حينئذ لا تكون للعبارة التى يراد ترجمتها ، ولكنها عبارة يستأنفها المترجم من عند نفسه .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦ – ٢٧ .

الجدة والابتذال

يرى عبد القاهر أن الابتذال منشؤه كثرة الاستعمال ، فقد يسبق الأول إلى تشبيه لطيف بحسن تأمله ، ويدل على ذكائه وحدة خاطره ، ثم يشيع ، ويتسع ويذكر ويشهر ، حتى يخرج إلى حد المبتذل ، وإلى المشترك بين الناس ، وبرغم ماقد يكون فيه من التفصيل يجرى مجرى المجمل ، الذى لا يحتاج إلى دقة وتنبه .

وإن شئت أن تتبين ذلك فانظر إلى قولنا : « لايشق غباره » فإنه الآن فى الابتذال كقولنا « لايلحق » و « لايدرك » . ولكننا إذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا أنه لم يكن كذلك فى أصله ، وأن هذا الابتذال أتاه بعد أن قضى زمانا ، وهو جد طريف .

ومثل هذا وأظهر منه أمرا أن قولنا : « أمّا بعد » منسوب فى الأصل إلى واحد بعينه ، وإن كان الآن فى الابتذال كقولنا : هذا بعد ذاك — مثلا[1] .

ولكن هذا المبتذل تأخذه اليد الصنّاع ، فتجعل منه صورة طريفة ، بما تضيفه إليه من صور ، وبما يتحوّل إليه المعنى من صورة إلى صورة ؛ « فإنك ترى الشاعر قد عمد إلى معنى مبتذل ، فصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق إذا هو أغرب فى صنعة خاتم ، وعمل شَنْف[2] وغيرهما من أصناف الحلىّ »[3]

(١) المرجع السابق ص ١٦٥ — ١٦٦ .
(٢) الشنف : ما علق فى الأذن من الحلى .
(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٦٨ .

هل تأثر عبد القاهر بالثقافة الاغريقية

— ١ —

لم يشر عبد القاهر إشارة ما فى كتابيه : أسرار البلاغة ، ودلائل الإعجاز ، إلى أنه استمد إلهامه من مصدر إغريقى ، برغم أنه فى الحين بعد الحين يشير إلى مصدر إلهامه من مفكِّرى العرب ؛ فتراه مثلا ينقل عن سيبويه فى باب التقديم والتأخير ، قوله ، وهو يذكر الفاعل والمفعول : « كأنهم يقدِّمون الذى بيانه أهمُّ لهم ، وهم بشأنه أعنى ، وإن كانا جميعاً يهمانهم ، ويعنيانهم » ؛ وهو فى ذلك يبيِّن قصور دراسة الأقدمين لأسرار التقديم والتأخير ، وأنه لم يجدهم قد اعتمدوا فيه شيئاً يجرى مجرى الأصل غير العناية والاهتمام ؛ وكأنهم اقتبسوا ذلك من صاحب الكتاب الذى عرض خاطره ، ولم يمثِّل له[1] .

وكما ذكر مصدر إلهامه فى أن تقديم المسند إليه على الخبر الفعلى يفيد التنبيه له ، وأن سيبويه صاحب هذا الإلهام ؛ فقال : « وهذا الذى قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدَّث عنه يفيد التنبيه له قد ذكره صاحب (الكتاب)[2] فى المفعول إذا قدِّم

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٤ .

(٢) يطلق النحاة اسم « الكتاب » دائماً على كتاب سيبويه فى النحو .

فرفع بالابتداء ، وبنى الفعل الناصب كان له عليه[1] ، وعدّى إلى ضميره فشغل به ، كقولنا فى « ضربت عبد الله » : « عبد الله ضربته » ، فقال : وإنما قلت : عبد الله ؛ فنبهته له ، ثم بنيت عليه الفعل ، ورفعته بالابتداء .

فهذه الفكرة قد ألهمت عبد القاهر أن تقديم المسند إليه يفيد التنبيه له ، ولو لم يكن أصله المفعول ، كما فى قوله سبحانه : « وإذا جاءوكم قالوا : آمنَّا ، وقد دخلوا بالكُفر ، وهم قد خرجوا به »[2] .

وكما نقل تعريف القاضى الجرجانى للاستعارة[3] ، وذكر رأيه فى هذا البيت :

بَياضٌ فى جوَانِبِهِ احمِرارٌ
كما احمرَّت مِن الخجل الخُدودُ

قال عبد القاهر : « وقال القاضى أبو الحسن (رحمه الله) : لو اتفق له أن يقول : « إحمرار فى جوانبه بياض » لكان قد استوفى الحسن ؛ وذلك لأن خدَّ الخجل هكذا : يحدق البياض فيه بالحمرة ، لا الحمرة بالبياض ، إلا أنه لعلَّه وجد الأمر كذلك فى الوردة ؛ فشبَّه على طريق العكس ؛ فقال : « هذا البياض حوله الحمرة هنا ، كالحمرة حولها البياض هناك »[4]

(١) أى بنى عليه الفعل الذى كان ناصبا له .
(٢) دلائل الاعجاز ص ١٠١ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٣٣ .
(٤) أسرار البلاغة ص ١٧٢ .

بل إنه عندما يعلق على نص يكون صاحب الوساطة قد علّق عليه – لا يغفل عن نسبة التعليق إلى صاحبه ، كما فعل ذلك فى تأثير التمثيل إذ قال : « وكذا تقول : فلان إذا همّ بالشيء لم يزل ذاك عن ذكره وقلبه ، وقصر خواطره على إمضاء عزمه ، ولم يشغله شيء عنه ؛ فتحتاط للمعنى بأبلغ ما يمكن ، ثم لا ترى لنفسك له هزّة ، ولا تصادف لما تسمعه أريحية ، وإنما تسمع حديثا ساذجا ، وخبرا غفلا ، حتى إذا قلت :

إذا همّ ألقى بين عينيه عَزْمَه

امتلأت نفسك سرورا ، وأدركتك طربة – كما يقول القاضى أبو الحسن – لا تملك دفعها عنك [1] .

وينقل كلام الجاحظ محتجا به على دعواه [2] ، أو شارحا ، أو مفسرا مراده [3] ، كما ينقل لغير هؤلاء ، وقد يستوحى من الخاطر الصغير الفكرة الكبيرة ، وتفتح أمامه أبوابا من الدراسات الأدبية المثمرة .

– ٢ –

فإذا جئنا إلى الثقافة اليونانية ، وكتب أرسطو من بينها بوجه خاص ، لم نجد عبد القاهر يشير إشارة واحدة إلى أنه نقل منها أو أخذ عنها ، مع أنه يشير إلى مصادره العربية كما بيّنّا .

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٨ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ١٣٠ و ١٩٣ و ١٩٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٦٨ .

وإذا كان عبد القاهر يفتخر بنقله من أستاذه القاضى الجرجانى [1] ، أفلا يكون من مصادر فخره ، وبيان اتساع مدى ثقافته أن يتحدث عن أرسطو ، ويؤيد آراءه بما ذكره فيلسوف اليونان ؟

إنَّ صمت عبد القاهر عن الحديث عن آراء أرسطو يثير فىَّ كثيرا من الريب فى أن صاحب الدلائل والأسرار قد نقل نقلا مباشرا عن الفيلسوف الإغريقى ؛ فإنه حتى فى فكرة النظم التى وقف عليها كتابه : دلائل الإعجاز ، قد نقل عن العلماء مايؤيدها ، كما نقل عن العلماء كثيرا مما يؤيد أفكاره التى كتبها فى أسرار البلاغة ، فإذا كان قد نقل عن أرسطو ، فلم يكن الفيلسوف اليونانى ممن يستر عبد القاهر الأخذ عنه .

ولذلك أقف فى ريبه من أمر دراسة عبد القاهر للثقافة الإغريقية المرتبطة بالبلاغة والنقد الأدبى .

ولكى أجلو هذه النقطة فى وضوح أعرض لتلخيص كتابى أرسطو اللذين حللهما الأستاذ محمد خلف الله فى كتابه : من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده ؛ لأن ذلك يطلعنا على أن عبد القاهر لم يتصل بالثقافة الإغريقية ، على عكس ما رجحه الأستاذ محمد خلف الله ، وقطع به الدكتور طه حسين ، فى حديثه عن البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر ، وانتهى فيه إلى

---

(1) معجم الأدباء لياقوت ١٤ – ١٦ .

أرسطو أن لم يكن المعلم الأول للمسلمين فى الفلسفة وحدها ، ولكنه إلى جانب ذلك معلمهم الأول فى علم البيان [1] .

عرض الأستاذ محمد خلف الله للعناصر الرئيسية فى كتاب الشِّعر لأرسطو ، وخاص من العنصر الأول إلى أنه « لعل الرجوع إلى طبيعة الفن على العموم — مهما اختلفت مظاهره — لون من التفكير لم يكن مألوفا للعرب قبل أن تنقل إليهم بحوث أرسطو . وأقرب المنازع إليه فى التأليف النقدى العربى ، منزع « عبد القاهر » ، فقد رأيناه حين يريد توضيح طبيعة الشعر يجلب الرسم والتصوير والنقش وصياغة الجواهر ، على نحو مايفعل أرسطو فى هذه النقطة [2] » .

ولم يقل الأستاذ خلف الله : إن عبدالقاهر فى ذلك كان مقلدا لأرسطو ، ونحن من جانبنا نرى أن الجاحظ قبل عبد القاهر كان يرى الشعر صياغة وضرباً من التصوير ، وقد نقل عبدالقاهر ذلك عنه فى كتابه : دلائل الإعجاز [3] ، فيكون الأقرب إلى المعقول أن يكون تأثر الجرجانى فى ذلك بالجاحظ لا بأرسطو .

وأما الناحية الثانية فى كتاب أرسطو ، وهى الكلام على أصل الشعر ، وأن هذه الناحية ليس لها صدى ظاهر فى التفكير

---

(١) مقدمة نقد النثر ص ٣١ .

(٢) من الوجهة النفسية ص ١٠٩ .

(٣) ص ٣٦٨ .

العربى ... على أننا نظفر هنا وهناك فى كتابات عبد القاهر بالتنبيه إلى حاسة الشعر[1] .

ونحن نرى أن عبد القاهر عندما نبه إلى حاسة الشعر ، وأنها طبيعية فى الإنسان ، لا يستطيع من فقدها أن يكتسبها[2] ، لم يكن محتاجاً أن يعرف ذلك عن أرسطو ؛ لأن ذلك أمر يكاد يكون من البدهيات .

وينتهى الأستاذ خلف الله من دراسته لكتاب الشعر لأرسطو إلى أنه ليس لدينا من دليل على أن عبدالقاهر قرأ كتاب الشعر لأرسطو ولن تعطينا النظرة السريعة التى نظرناها فى كتاب الشعر لأرسطو ، أكثر من ترجيح أن عبد القاهر متأثر بأرسطو ؛ على العموم فى منزعه النفسانى فى فهم ظواهر الأدب[3] .

وإذا لم يكن هناك دليل ، فكيف يكون ثمت ترجيح ؟ إن الأمر حينئذ لا يعدو أن يكون ظنا أو وهماً يبطله عدم إشارة عبد القاهر إلى شىء منه فى حين أنه عندما تحدث عن الأثر النفسى لبيت من الشعر كان قد أشار إليه القاضى الجرجانى — لم يغفل أن يذكر أستاذه وأنه قد تحدث عن هذا الأثر كما سبق أن ذكرنا فى هذا الفصل[4] .

---

(١) من الوجهة النفسية ص ١٠٩ .
(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٢٥ .
(٣) من الوجهة النفسية ص ١١١ .
(٤) راجع ص ٣١١ من هذا الكتاب .

أما كتاب الخطابة لأرسطو الذى عربه ابن سينا ، فقد رجح الأستاذ محمد خلف الله أنه انتفع بالمقالة الرابعة من هذا الكتاب على نحو ما ، فيما قصـــد إليه فى أسرار البلاغة من تفريع وتحقيق [1] .

أما نحن فنرجح أنه لم ينتفع بهذه المقالة ، ولم يتصل بها ، وإذا كان هناك بعض التشابه فى العناوين فليس ذلك بدال على ذلك الانتفاع .

وخذ مثلا الفصل الأول من هذه المقالة ، وهو الخاص بالتحسينات واختيار الألفاظ والتغيرات ، وهذه بعضها متعلق باللفظ ، وبعضها متعلق بالترتيب ، وبعضها متعلق بهيئات المتكلمين ، وهى أمور خارجة عن اللفظ والمعنى [2] .

فماذا يمكن أن يكون عبد القاهر قد أخذ من ذلك ؟ وهو يؤمن بأن الجمال لا يكون فى اللفظة المفردة ، ويقرر فى صراحة أن الألفاظ المفردة لا تتفاضل إلا من ناحية السهولة والألفة ، وعند البلاغيين من صفات الألفاظ ما لا يحتاج معه عبد القاهر إلى مزيد من أرسطو .

وأما ما يتعلق بالترتيب بين الألفاظ فقد سبق الجاحظ إلى القول بالنظم ، وعرف عبد القاهر ذلك ، ونقله فى كتابه : دلائل

---

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٢ .

الأعجاز [1] ، فإذا كان عبد القاهر قد تأثر فى فكرة النظم بإنسان ، فالأجدر أن يكون الجاحظ ذلك الإنسان .

ولم يشر عبــد القاهر من قرب أو بعد إلى هيئــات المتكلمين .

وما قاله أرسطو عن الاستعارة يبدو أن عبد القاهر لم ينتفع به كذلك .

يقول أرسطو : « واعلم أن الرونق المستفاد بالاستعارة والتبديل سببه الاستغراب والتعجب ، وما يتبع ذلك من الهيبة والاستعظام والروعة ... فيجب على الخطيب أن يتعاطى ذلك ، حيث يحتاج إلى الروعة والتعجب ؛ واستعمال الاستعارات والمجــاز فى الأقوال الموزونة أليق من اســتعمالها فى الأقوال المنثورة ، ومناسبتها للكلام النثر المرســل أقل من مناسبتها للشعر . . . وليعلم أن الاســتعارة فى الخطابة ليست على أنها أصل ، بل على أنها غش ينتفع به فى ترويج الشئ على من ينخدع وينغش ... وينبغى للخطيب إذا أراد أن يستعير ويغير أن يأخذ الاستعارة والتغير من جنس مناسب لذلك الجنس ، محاك له ، غير بعيد منه ولا خارج عنه ... وجميع الاستعارات تؤخذ من أمور إما مشاركة فى الاسم ، أو مشاكلة فى القوة — أى مغنية غناء الشئ فى فعل أو انفعال — أو مشاكلة فى الكيفية المحسوسة مبصرة كانت أو غيرها . وللقول الانتقالى الاستعارى

(١) ص ١٩٣ — ١٩٤ .

فى تأثيره مراتب ، والتشبيه يجرى مجرى الاستعارة ، إلا أن الاستعارة تجعل الشيء غيره ، والتشبيه يحكم عليه بأنه كغيره لا غيره نفسه ، كما قال القائل : « إن أخيلوس وثب كالأسد ». والتشبيه نافع فى الكلام الخطابى منفعة الاستعارة »[1] .

إن الموازنة بين ما كتبه أرسطو وما كتبه عبد القاهر مما سبق أن عرضناه ترى أن الصلة بين الدراستين إذا تشابهت فى القليل ، فذلك لأن طبيعة العمل الفنى تتشابه فى اللغات بطبيعتها .

فليس من ينكر أثر الصياغة وبخاصة الاستعارة فى استقرار المعنى فى الأنفس استقراراً أكثر منه بدون الاستعارة .

وإذا رجعت إلى ما ذكره عبد القاهر من أسباب جمال الاستعارة وجدته قد ذكر كثيراً من هذه الأسباب من غير أن يذكر بينها الاستغراب ، والتعجب ، والهيبة ، والاستعظام[2] ، ولو أنه كان قد اطّلع على هذه المقالة ، لأضاف تلك الأسباب إلى ما ذكر ، وأشار إلى مصدرها .

ولم يتعرض عبد القاهر إلى تأثير الوزن فى النفس ، ولا إلى أن استعمال الاستعارات والمجاز فى الأقوال الموزونة أليق من استعمالها فى الأقوال المنثورة ، ولا إلى أن الاستعارة غش ينتفع به فى ترويج الشيء على من ينخدع .

---

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٣ .
(٢) أسرار البلاغة ص ٣٢ – ٣٣ .

وإذا كان قد تعرض إلى مراتب الاستعارة من حيث القوة ، فليس ذلك بدليل على أنه قرأ هذه المقالة ؛ فمن الطبيعي لمؤلف عنده رغبة عنيفة فى التحديد والتقسيم أن يبحث عن ترتيب الاستعارة من حيث قوتها ، كما فعل ذلك أيضاً فى باب التشبيه ، وقد سبق أن عرضنا ذلك فى موضعه .

وإذا كان عبد القاهر قد تحدث عن التخييل فى الشعر والخطابة ، وأثر التشبيه فى هذا التخييل ، فلم يكن محتاجاً فى ذلك إلى أرسطو ، وعنده قول البحترى :

كَلفْتمونا حُدُودَ منطقكُم
والشِّعْرُ يُغْنِى عن صِدقه كَذِبُه

وقول القائل : « أعذبُ الشِّعرِ أكْذبُه » .

فإذا جئنا إلى الفصل الثانى من هذه المقالة الرابعة ، وجدنا فيها حديثاً عن اجتناب ما يهجن اللفظ واختيار ما يحسنه .

والفصل الثالث فى وزن الكلام الخطابى ، واستعمال الأدوات فيه ، والكلام على ضروب الاستعارة : كالاستعارة من الضّدّ ، والاستعارة من التشبيه ، والاستعارة من الاسم وحده .

والفصل الرابع فى أجزاء القول الخطابى ، وترتيبها ، وخاصّيّتها(١) .

---

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٣ .

ولم يتعرض عبد القاهر لاجتناب ما يهجن اللفظ إلا فى فلتات نادرة ؛ لأن عبد القاهر لم يُعْنَ باللفظ المفرد ، وإنما عنى بالمعنى والصورة كما رأينا .

وضروب الاستعارة التى تحدث عنها عبد القاهر غير هذه الضروب التى ذكرها أرسطو ؛ وإذا كان عبد القاهر قد قسم الاستعارة ، فهو فى ذلك دارس يجرى تجاربه على ما بين يديه من نصوص أدبية ، يريد أن يفرق بين بعضها وبعض من غير احتياج إلى معرفة أن أرسطو قسم الإستعارة .

أما أجزاء القول الخطابى فما لم يخطر لعبد القاهر على بال .

وقرر أرسطو فى بعض فصول الكتاب « أن لذة الفهم الخالى من العناء هى إحدى اللذات الطبيعية لبنى الإنسان ، وأن الكلام الذى يعطينا مدلوله فى يسر يهب لنا أكبر مقدار من اللذة العقلية ، وهذه هى المزية الكبرى للمجاز »[١] .

وعلى النقيض من ذلك كان رأى عبد القاهر الذى قرر « أن المعنى إذا أتاك ممثلا فهو فى الأكثر ينجلى لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة ، وتحريك الخاطر له ، والهمة فى طلبه ، وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر ، وإباؤه أظهر ، واحتجابه أشد » .

« ومن المركوز فى الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له ،

---

(١) المرجع السابق ص ١١٤ .

أو الاشتياق إليه ، ومعاناة الحنين نحوه ، كان نيله أحلى ، وبالمزة أولى ، فكان موقعه من النفس أجل وألطف ، وكانت به أضن وأشغف ؛ وكذلك ضرب المثل لكل ما لطف موقعه ببرد الماء على الظمأ ... » .

« فإن قلت : فيجب على هذا أن يكون التعقيد والتعمية ، وتعمد ما يكسب المعنى غموضاً مشرفاً له ، وزائداً فى فضله ؛ وهذا خلاف ما عليه الناس ، ألا تراهم قالوا : إن خير الكلام ما كان معناه إلى قلبك أسبق من لفظه إلى سمعك ؛ فالجواب : أنى لم أرد هذا الحد من الفكر والتعب ، وإنما أردت القدر الذى يحتاج إليه فى نحو قوله : « فإن المِسْكَ بَعْضُ دَمِ الغَزَالِ ... » .

« فإن هذا الضرب من المعانى كالجوهر فى الصدف لا يبرز لك إلا أن تشقه عنه ، وكالعزيز المتحجب لا يريك وجهه ، حتى تستأذن عليه ، ثم ما كل فكر يهتدى إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه ... فما كل أحد يفلح فى شق الصَّدفة ... » .

« وإنما ذم التعقيد لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذى يجب فى مثله ، وكدك بسوء الدلالة . . . وكنت معه كالغائص فى البحر يحتمل المشقة العظيمة ، ثم يخرج الخرز ... ولذلك كان أحق أصناف التعقيد بالذم ما يتعبك ، ثم لا يجدى عليك ... » .

ويعيب عبد القاهر « ما كان من الكلام غفلا ، مثل ما يتراجعه الصبيان ويتكلم به العامة فى السوق [1] » .

حقا لقد رأينا اتفاقا بين عبد القاهر وأرسطو فى تمجيد أن يدرك الأديب وجوه الشبه بين الأشياء المتباعدة جدا [2] ، ولكن ذلك ليس دليلا على أخذ عبد القاهر من أرسطو ؛ فقد يتفق الذوقان . برغم تباعد الزمان .

وبعد هذا التحليل والموازنة لا نسـتطيع أن نوافق على ما كاد يجزم به الدكتور طه حسين بأن عبد القاهر قرأ الفصل الذى عقده ابن سينا للعبارة ، وأنه فكر فيه كثيرا ، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص [3] .

لا نوافق الدكتور طه حسين على ذلك . كما لا نوافقه على أن عبد القاهر يتعمق فى دراسة المجاز والتشبيه تعمقا لم يسبق إليه ، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحـدود التى رسمها أرسطو [4] .

فإذا كان المجاز العقلى من ابتكار عبد القاهر ، فإن المجاز المرسل الذى تحدث عنه عبد القاهر لم يكن من بين عـلاقاته

---

(١) أسرار البلاغة ص ١١٨ — ١٢٣ .
(٢) راجع من الوجهة النفسية ص ١١٥ وأسرار البلاغة ص ١٠٩ .
(٣) مقدمة نقد النثر ص ٢٩ .
(٤) المرجع السابق نفسه .

التى ذكرها إطلاق اسم الجنس على النوع ، واسم النوع على الجنس ، واسم النوع على نوع آخر ، وهو مجاز أرسطو [1] .

ليس معنى ذلك أن عبد القاهر كان مبتكرا مسائل بلاغته كلها ، ولكنه أخذ عن سابقيه ، واستفاد من جهودهم ، واستوحى آراءهم ، وكان ذلك طبيعيا لباحث يريد أن يعرف من أين يبدأ وعلى أى شىء يبنى .

وإن الدارس ليقصر إذا لم يعد إلى جهود سابقيه ليعرف إلى أى مدى وصلوا ، وماذا فى استطاعته أن يضيف إلى هذه الجهود ؛ وقد تفتح له هذه الدراسة أبوابا جديدة لم يطرقها الأقدمون .

و ليس ثمة بأس على الباحث من أن ينتفع بآراء من سبقه ، على أن تكون له شخصيته فيما يأخذ ويترك .

وها نحن أولاء ندرس بقدر ما نستطيع ما سبق به عبد القاهر من آراء فى البلاغة العربية ، مؤمنين بأن هذا موضوع يجب أن يفرد ببحث خاص ، ولكننا سننظر إليه نظرة إجمالية ، نتبين معها جهود عبد القاهر .

---

(١) راجع مقدمة نقد النثر ص ٢٩ وأسرار البلاغة ص ٣٤٤ .

إعجاز القرآن قبل عبد القاهر

أدرك العرب فى عهد الرسول أنهم عاجزون عن الإتيان بمثل القرآن ، وكان ذلك هو الذى دفعهم إلى حمل السلاح ، واقتحام المعارك ؛ دفاعا عن عقيدتهم ، ولو أنهم استطاعوا أن يعارضوا القرآن بمثله ، ما حملوا أنفسهم هذه المشقة التى تزهق فيها الأنفس ، وتسيل الدماء .

وانقضى عصر الرسول وهذا الشعور بالعجز يملأ صدور العرب ، ويرثه عنهم من جاء بعدهم من الأبناء والأحفاد .

ثم بعد العهد بين العرب الخلّص الذين نزل فيهم القرآن ، وبين المسلمين فى العصر العباسى ، وبدا لبعضهم الحاجة إلى فهم بعض أساليب القرآن ، فكانوا يسألون العلماء العارفين بلغة العرب وأساليبها ، وبخاصة تلك التى يشتبه فيها السائل ، ويريد بيانا يثلج صدره ، ويطمئن إليه .

ومن ذلك ما رواه أبو عبيدة (١) قال : أرسل إلى الفضل

---

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى البصرى ، كان من أعلم الناس باللغة وأنساب العرب وأخبارها ، وهو أول من صنف غريب الحديث ، وله مؤلفات كثيرة ذكر بعضها ياقوت فى معجم أدبائه ، وروى أن تصانيفه تقارب المائتين . واختلف فى سنة وفاته فقيل سنة سبع أو ثمان أو تسع أو إحدى عشرة أو ثلاث عشرة ومائتين وله ثمان وتسعون سنة .

ابن الربيع وَالى البصرة في الخروج إليه سنة ثمان وثمانين ومائة ، فقدمت إلى بغداد ، واستأذنت عليه ، فأذن لى ، فدخلت عليه ... ثم دخل رجل فى زىّ الكتّاب له هيئة ، فأجلسه إلى جانبي ، وقال لى : إنى كنت إليك مشتاقا ، وقد سألت عن مسألة ، أفتأذن لى أن أعرِّفك إياها ؛ فقلت : هات ؛ قال : قال الله عز وجل : « طلعُها (١) كأنَّه رُءوسُ الشيَّاطينِ » ؛ وإنما يقع الوعد والايعاد بما عُرف مثله ، وهذا لم يُعرف ؛ فقلت : إنما كلَّم الله تعالى العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرىء القيس :

أيَقتُلُنى ، والمَشْرَ فىُّ مُضاجِعى
ومَسنونَةٌ زُرْقٌ كأنيابِ أغْوال (٢)

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنهم لمَّا كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به ؛ فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل ؛ وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتابا فى القرآن ، فى مثل هذا وأشباهه ، وما يُحتاج إليه من علمه ؛ فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابى ، الذى سمَّيته : « المجاز » (٣) .

لقد نبَّه هذا السؤال أبا عبيدة إلى أن يتتبع ما ورد فى

---

(١) طلع النخلة : شىء يخرج كأنه نعلان مطبقان ، والحمل بينهما منضود .
(٢) المشرفى : السيف .
(٣) معجم الأدباء لياقوت ١٩ : ١٥٨ .

القرآن مما هو على نسق « رءوس الشياطين » ، ليرى أن القرآن فى ذلك جاء على النهج العربى .

ولم يقصد أبو عبيدة إلى أكثر من أن القرآن جارٍ على النهج العربى ، وأساليب العرب لا يشذُّ عنها ، وإن بدا فى ظاهر الأمر أنه غير خاضع لطريقة العرب ؛ ولذلك كثر فى كتاب أبى عبيدة الاستشهاد بما أثر عن العرب من المنثور والمنظوم ، مما يشبهه ما ورد فى القرآن الكريم .

ولا يريد أبو عبيدة « بالمجاز » هذا الذى نفهمه اليوم إذا سمعنا هذه الكلمة التى عرَّفها البلاغيون بأنه : استخدام الكلمة أو العبارة فى غير ما وضعت له ، لعلاقة وقرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقى . أو إسناد الشىء إلى غير ما هو له ؛ ولكنه يريد بالمجاز معناه اللغوى ، وهو الطـــريق . والممرُّ . فكأنه يريد بكتابه أن يكون ممرًّا وطريقا لمعرفة معانى كتاب الله .

ليس كتاب « المجاز » لأبى عبيدة من كتب إعجاز القرآن ؛ لأنه لم يتعرَّض لبيان سموِّ القرآن فى تعبيره أو فى معانيه . وإنما أراد به صاحبه أن ينفى عن القرآن خروجه على أساليب العرب وطرق تعبيرهم . وأحرى به أن يكون كتابا للدفاع عن القرآن ، لا لبيان سحره وإعجازه .

ويعدُّ كتاب « مشكل القـــرآن لابن قتيبه » (١) امتدادا

---

(١) إمام فى اللغة والأخبار ، ولد سنة ثلاث عشرة ومائتين ، وتوفى سنة ست وسبعين ومائتين .

لكتاب «مجاز القرآن» كان همُّ مؤلفه الدفاع عن القرآن ، والرد على الطاعنين فى وجوه القراءات ، وفيما ادُّعى على القرآن من اللحن ، أو من التناقض والاختلاف أو من وجوه التشابه أو من الاستحالة وفساد النظم ، واستعرض سور القرآن ، فأبان عما فيها من مشكل ، وعمد إلى تأويل هذا المشكل [1] . وإن جرَّ هذا البحث إلى دراسة كثير من موضوعات البلاغة ، وفنون القول .

ليت شعرى أفكان هذا الاتجاه الدفاعى عن القرآن ببيان أن ما قد يبدو فيه من مشكل له نظير فى كلام العرب ، وأنه جارٍ على سننهم فى التعبير والبيان ، وأن العلماء قد اضطروا إلى اللجوء إلى كلام العرب للبرهنة على أن القرآن لم يشذ عن النظام العربى فى التعبير . ليت شعرى أكان هذا الاتجاه مدعاة إلى التساؤل : ولم كان القرآن إذن معجزا ، ونحن نحتجُّ بمأثور العرب نبيِّن به أن القرآن لم يشذ عن هذا المأثور فى التعبير ؟ لم كان القرآن إذاً معجزا ، ونحن ندفع بكلام العرب ما قد يبدو فى القرآن أنه يحتاج إلى إيضاح ؟ لم كان القرآن معجزاً إذن ونحن نرى اتجاهاته فى التعبير لها أصولها فى التعبير العربى المأثور ؟ لم كان القرآن معجزا إذن ونحن نرى فى أساليبه ما نحتاج إلى التريث فى الوقوف عنده لبيان ماذا يراد به ، وما هو مشكل يحتاج إلى تأويل ؟

---

(١) البيان العربى ط ثانية ص ٢٧ .

وربما كان ذلك هو السبب الذى دعا بعض العلماء إلى القول بالصَّرفة إذ رأى أن للتعبير القرآنى نظيرا فى كلام العرب ، فاعتقد أنه قد كان فى استطاعة العرب أن يأتوا بمثله ، لولا أنَّ الله صرف إراداتهم عن المجيء بمثله ، فنادى بذلك الرأى النَّظام أستاذ الجاحظ [1] .

ولكن التلميذ لا يوافق أستاذه على هذا الرأى ، بل يرى أن القرآن معجز لذاته ، لا لأن العرب صُرفوا عن المجيء بمثله ؛ وأن القرآن قد أعجزهم بنظمه . يقول الجاحظ ، وهو يذكر إعجاز القرآن : « ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة لتبيَّن له فى نظامها ، ومخرجها من لفظها وطابعها ، أنه عاجز عن مثلها ، ولو تحدَّى بها أبلغ العرب ، لأظهر عجزه عنها » [2] .

فهو ، كما ترى ، يرى إعجاز القرآن موضوعيا ، لنظامه ، ومخرجه من لفظه وطابعه ؛ ولكن لم يبق لنا من آثاره ما يدلنا فى دقة على ما يريده الجاحظ بالنظام والنظم فى القرآن .

وبدأ التأليف فى إعجاز القرآن :

فرأينا أبا الحسن علىَّ بن عيسى الرُّمانى المتوفى سنة ست

---

(١) مقدمة إعجاز القرآن ص ٨ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٩٣ – ١٩٤ .

وثمانين وثلاثمائة يؤلِّف رسالته : «النُّكت فى إعجاز القرآن » [1] .

وكأنَّ الرمَّانى لم يعجبه أن تكون الصَّرفة وحدها دليل إعجاز القرآن ؛ فرأى أن وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات : ترك المعارضة مع توفُّر الدواعى وشدة الحاجة . والتحدِّى للكافة ، والصَّرفة ، والبلاغة ، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة ، ونقض العادة ، وقياسه بكل معجزة [2]

أما ترك المعارضة مع توفُّر الدواعى وشدّة الحاجة ، فلأنهم دعوا إلى معارضة القرآن ، وإلى الإتيان بمثله ، أو بعشر سور من مثله ، أو بسورة من مثله ، وكانت الدواعى تدفع إلى هذه المعارضة ، لإبطال دعوى الرسول ، والإبقاء على ما كانوا يعبدونه من دون الله ، وتشتد حاجتهم إلى هذه المعارضة ، حتى لا يحملوا السلاح دفاعا عن متعقداتهم ، « فلما لم تقع المعارضة دلَّ ذلك على العجز عنها » [3] .

« وأما التحدى للكافة فهو أظهر فى أنهم لا يجوز أن يتركوا المعارضة مع توفُّر الدواعى إلاَّ للعجز عنها » [4] .

ويشرح الرمَّانى الصَّرفة بأنها صرف الهمم عن المعارضة ،

---

(۱) حققها مع رسالتى الخطابى وعبد القاهر الجرجانى ، الأستاذ محمد خلف الله والأستاذ محمد زغلول سلام ، وطبعتها دار المعارف بمصر .
(۲) ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٦٩ .
(۳) المرجع السابق ص ۱۰۱ .
(٤) المرجع السابق نفسه .

وأن بعض أهل العلم كان يعتمد على الصَّرفة فى أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة ، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التى دلَّت على النبوَّة ، وهذا عند الرمَّانى ، أحد وجوه الإعجاز التى يظهر منها للعقول [1] .

ولعل الرمَّانى قبل الصَّرفة دليلا على الإعجاز بمعنى أن أحدا من العرب لم تتَّجه همَّته إلى أن يختبر نفسه أيستطيع معارضة القرآن أم أنه لايستطيعها ، فلم يثبت فى التاريخ أن أحدا من العرب قد حاول أن يأتى بمثل القرآن ، إلاَّ ما كان من هذا الهراء الذى جاء به الكذبة المتنبئون .

وليس الرمَّانى بإيمانه بأن الصَّرفة أحد وجوه الإعجاز بمتناقض مع نفسه عندما قال : إن البلاغة أحد هذه الوجوه ، فقد يكون المرء مؤمنا بسموٍّ بلاغة القول ، ثم لا يمنعه ذلك من محاولة تقليده . أما العرب فمع إيمانهم بتناهى القرآن فى البلاغة ، لم يحاول واحد منهم أن يختبر نفسه هل يستطيع أن يأتى بمثل القرآن ، فكان هذا الصرف وجها من وجوه الإعجاز .

وأما البلاغة فمنها ما هو فى أعلى طبقة ، وهو المعجز . وهو بلاغة القرآن ؛ ومنها ما هو فى أدنى طبقة ؛ ومنها ما هو فى الوسائط . والبلاغة : إيصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ .

وهى على عشرة أقسام : الإيجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ،

---

(١) المرجع السابق نفسه .

والتلاؤم ، والفواصل ، والتجانس ، والتصريف ، والتضمين ، والمبالغة وحسن البيان .

والإيجاز : تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى ، وهو على وجهين : حذف ، وقصر . فمن الحذف : « واسأل القَريَة » ، ومنه : « وسيقَ الذين اتَّقَوا ربَّهم إلى الجنَّة زُمَراً ، حتى إذا جاءوها ، وفُتحت أبوابُها » كأنه قيل : حصلوا على النعيم المقيم الذى لا يشوبه التنغيص والتكدير .

قال الرُّمَّانى : « وإنما صار الحذف فى مثل هذا أبلغ من الذكر ؛ لأن النفس تذهب فيه كل مذهب ، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذى تضمَّنه البيان »[1] .

ويأتى الرُّمَّانى بمثال من كلام العرب فيه إيجاز حذف ، ولكنه لا يوازن بينه وبين القرآن ، ليبيِّن روعة تعبير القرآن ، بل يقول : « فحذف الجواب فى قولك » : « لو رأيت عليّاً بين الصفَّين » أبلغ من ذكره ؛ لما بيَّناه »[2] .

وإيجاز القصر دون الحذف أغمض من الحذف ، وهو فى القرآن كثير ، وقد أورد الرمَّانى أمثلة منه ، ومن ذلك قوله سبحانه : « ولكم فى القصاص حياة » ؛ وقد وازن الرمَّانى بين الآية الكريمة وبين ما استحسنه الناس من الإيجاز فى قولهم : « القتلُ أنفَى للقتلِ » ؛ فرأى أن بينه وبين لفظ القرآن « تفاوتا فى البلاغة والإيجاز » ، وذلك يظهر من أربعة أوجه : إنه

(١) المرجع السابق ص ٦٩ — ٧١ .
(٢) المرجع السابق ص ٧١ .

أكثر فى الفائدة ، وأوجز فى العبارة ، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة ، وأحسن تأليفا بالحروف المتلائمة .

أما الكثرة فى الفائدة فيه ، ففيه كل ما فى قولهم : القتل أنفى للقتل ، وزيادة معان حسنة : منها إبانة العدل لذكره القصاص ، ومنها إبانة الغرض المرغوب فيه ؛ لذكره الحياة ، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرهبة لحكم الله به .

وأما الإيجاز فى العبارة فإن الذى هو نظـــير (القتل أنفى للقتل) قوله : (القصاص حياة) ؛ والأول أربعة عشر حرفا ، والثانى عشرة أحرف .

وأما بعده عن الكلفة بالتكرير الذى فيه على النفس مشقة ، فإن فى قولهم : (القتل أنفى للقتل) تكريرا غيره أبلغ منه ، ومتى كان التكرير كذلك فهو مقصِّر فى باب البلاغة عن أعلى طبقة .

وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة ، فهو مدرَك بالحسّ وموجود فى اللفظ ، فإن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة ؛ لبعد الهمزة من اللام ؛ وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام ؛ فباجتماع هذه الأمور التى ذكرناها صار أبلغ منه وأحسن ؛ وإن كان الأول بليغاً حسناً (١) .

وأما التشبيه فهو العقد على أن أحد الشيئين يسدُّ مسدَّ

(١) المرجع السابق ص ٧١ – ٧٢ .

الآخر فى حسٍ أو عقل . وقسّمه الرمانى إلى تشبيه فى القول أو فى النفس ، وإلى تشبيه حسىٍ ، وتشبيه نفسىٍ ، وإلى تشبيه شيئين متّفقين بأنفسهما ، وتشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما . وانتهى إلى أن التشبيه البليغ هو إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه ، مع حسن التأليف [1] .

وبيّن الرمّانى أسباب هذا الإظهار بالوجوه الآتية : منها إخراج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه الحاسّة ، كتشبيه المعدوم بالغائب ؛ ومنها إخراج ما لم تَجْرِ به عادة إلى ما جرت به عادة ، كتشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ بعد النوم ؛ ومنها إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة كتشبيه إعادة الأجسام بإعادة الكتاب ؛ ومنها إخراج ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فيها ؛ كتشبيه ضياء السراج بضياء النهار [2] .

ويمضى الرمانى موردا بعض ما جاء فى القرآن من التشبيه ، مبيّنا ما فيه من البيان ، ونحن نورد مثالا لمنهجه فى هذا العرض قوله تعالى : « والذين كفروا أعمالهم كسَراب بِقِيعة [3] ، يحسَبُه الظمآن ماءً ، حتى إذا جاءَه لم يجده شيئاً » ، فقد علّق الرمانى على هذا التشبيه قائلا : فهذا بيانٌ قد أخرج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وقد اجتمعا فى بطلان المتوهِّم ، مع شدة الحاجة وعظم الفاقة ؛ ولو قيل : يحسبه

(١) المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٥ .
(٣) قيعة : جمع قاع ، وهو : الأرض السهلة .

الرائى ماء ، ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر ، لكان بليغا ، وأبلغ منه لفظ القرآن ؛ لأن الظمآن أشد حرصا عليه ، وتعلُّق قلب به ، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذى يصيره إلى عذاب الأبد فى النار . وتشبيه أعمال الكفر بالشراب من حسن التشبيه ، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم ، وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة . وصحة الدلالة »[1] .

وعلى هذا النسق يجري الرُّمانى فى عرض آيات التشبيه .

ويعرِّف الرُّمانى الاستعارة بأنها تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للإبانة ؛ ويفرق بين الاستعارة والتشبيه ؛ ثم يذكر بعض ما جاء فى القرآن من الاستعارة على جهة البلاغة ؛ ويعلِّق الرُّمانى على هذه الآيات بمثل ما علق به على آيات التشبيه ، فيعلِّق به مثلا على قوله تعالى : « واشتعل الرأس شيباً » بقوله : « أصل الاشتعال للنار ، وهو فى هذا الموضع أبلغ ، وحقيقته كثرة شيب الرأس ، إلا أن الكثرة لمَّا كانت تتزايد تزايُدا سريعا صارت فى الانتشار والإسراع كاشتعال النار ؛ وله موقع فى البلاغة عجيب ، وذلك أنه انتشر فى الرأس انتشارا لا يُتلافى كاشتعال النار »[2] .

وقد أورد الرُّمانى كثيرا من آيات الاستعارة التى جاءت فى القرآن الكريم .

---

(١) ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٨١ .

أما التلاؤم فتعديل الحروف فى التأليف ، ويجعل الرُّمَّانى التأليف على ثلاثة أوجه : متنافر ، ومتلائم فى الطبقة الوسطى ، ومتلائم فى الطبقة العليا (1) . ويجعل المتلائم فى الطبقة العليا القرآن كلَّه ، ويعتمد الرُّمانى فى الحكم بهذا التلاؤم على من يتأمل القرآن ، ويرى أن الفرق بينه وبين غيره من الكلام فى تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتلائم فى الطبقة الوسطى .

والفائدة فى التلاؤم حسن الكلام فى السمع ، وسهولته فى اللفظ ، وتقبُّل المعنى له فى النفس ؛ لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة (2) .

ويخيل إلىَّ أن الرُّمانى لم يقتنع بأن هذا التلاؤم وحده جدير بأن يكون له مكانة كبيرة فى البلاغة ، يبدو به الإعجاز ، فلم يلبث أن أضاف إليه حسن البيان فى صحة البرهان فى أعلى الطبقات ، فعندئذ يظهر الإعجاز للجيِّد الطباع ، البصير بجواهر الكلام (3) .

أما الفواصل فهى حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حسن إفهام المعانى . والفواصل بلاغة ، والأسجاع عيب ، وذلك أن الفواصل تابعة للمعانى ، وأما الأسجاع فالمعانى تابعة لها ، وهو قلب ما توجبه الحكمة فى الدلالة (4) .

---

(1) المرجع السابق ص ٨٧ .
(2) المرجع السابق ص ٨٨ .
(3) المرجع السابق ص ٨٩ .
(4) المرجع السابق ص ٨٩ — ٩٠ .

وهو يعدُّ السجع كله متكلَّفا ، ويخرج بذلك القرآن من أن يكون سجعا .

ويعدُّ فائدة الفواصل دلالتها على المقاطع ، وتحسينها الكلام بالتشاكل ، وإبداؤها فى الآى بالنظائر [1] .

وعرّف الرُّمانى التجانس البلاغى بأنه بيان بأنواع الكلام الذى يجمعه أصل واحد فى اللغة ، وهو على وجهين : مزاوجة ، ومناسبة ؛ فالمزاوجة تقع فى الجزاء ، كقوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » ، أى جَازُوهُ بما يستحق على طريق العدل ، إلاَّ أنه استعير للثانى لفظ الاعتداء ، لتأكيد الدلالة على المساواة فى المقدار ؛ فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان .

ووازن الرُّمانى بين هذه الآية الكريمة وبين قول عمرو بن كلثوم :

ألا لا يَجْهَلَنْ أحدٌ علينْا
فنجهَل فَوق جهلِ الجَاهلِينا

فمع اعترافه بأنه حسن فى البلاغة ، رأى أنه دون بلاغة القرآن ؛ لأنه لا يؤذن بالعدل ، كما آذنت بلاغة القرآن [2] .

والمناسبة تدور فى فنون المعانى التى ترجع إلى أصل واحد ، ومنه قوله تعالى : « يمحق الله الرِّبا ، ويُربى الصدقات » ، فجونس بإرباء الصدقة ربا الجاهلية ، والأصل واحد ، وهو

---

(١) المرجع السابق ص ٩١ .
(٢) المرجع السابق ص ٩١ – ٩٢ .

الزيـــادة ، إلا أنه جعل بدل تلك الزيادة المـــذمومة زيادة محمودة [1] .

أما التصريف فهو تصريف المعنى فى المعـــانى المختلفة ، كتصريفه فى الدلالات المختلفة ؛ فتصريف المعنى فى المعانى كتصريف الملك فى معنى الصفات ، فصرف فى معنى مالك ، وملك ، وذى الملكوت ، والمليك .

وتصريف المعنى فى الدلالات المختلفة جاء فى القرآن فى غير قصة ، ومنها قصة موسى عليه السلام ، ذكرت فى سورة الأعراف ، وفى طه ، والشعراء ، وغيرها لوجوه من الحكمة [2] .

وعرّف الرُّمّانى التضمين فى الكلام بأنه حصول معنى فيه من غير ذكر له باسمٍ أو صفة هى عبارة عنه ، وهو إيجازٌ استغنى به عن التفضيل [3] . وأحال الرُّمّانى فى أمثلة التضـــمين إلى كتاب له فى التفسير ، ذكر فيه عقب كل آية ما فيها من التضمين .

أما المبالغة فعلى وجوه : منها المجيء بصيغ المبالغة ، كقوله سبحانه : « وإنِّى لغفَّارٌ لِمَن تَاب » .

ومنها المبالغة بالصيغة العامة فى موضع الخاصة ، كقـــوله تعالى : « خالق كل شىء » .

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٩٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٩٤ — ٩٥ .

ومنها : إخراج الكلام مخرج الاخبار من الأعظم الأكبر للمبالغة ، كقوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » أى أتاهم بعظيم بأسه ، فجعل ذلك إتيانا له على المبالغة .

ومنها إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة ، كقوله تعالى : « لا يدخلون الجنَّة حتى يلِج الجَمل فى سَمّ الخِياط »[1] .

ومنها إخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة فى العـدل ، والمظاهرة فى الحجاج ، فمن ذلك : « وإنَّا أو إيَّاكُمْ لَعلَى هدى ، أو فى ضلال مُبين » .

ومنها حذف الأجوبة للمبالغة ، كقوله تعالى : « ولو تَرى إذ وُقِفُوا على النَّارِ » .

والحذف أبلغ من الذِّكر ؛ لأن الذِّكر يقتصر على وجه ، والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم ؛ لما قد تضمنه من التفخيم[2] .

ووصف الرمانى القرآن كله بأنه فى نهاية حسن البيان ، وجاء بآيات كثيرة علق عليها تارة بأنها بيان عجيب ، وأخرى بأنها من أحسن الوعد والوعيد ، وثالثة بأن هذا أبلغ ما يكون من الحجاج ، وهذا أشد ما يكون من التقريع ؛ وهذا أعظم ما يكون من التحسير ، وبأمثال ذلك علق الرمانى على جميع ما أورده من الآيات[3] .

---

(١) سم الخياط : ثقب الإبرة .
(٢) ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ص ٩٦ — ٩٧ .
(٣) المرجع السابق ص ٩٨ — ١٠١ .

ثم يعود الرمانى إلى باقى وجوه الإعجاز ليفسرها :

فمن ذلك أخباره الصادقة عن الأمور المستقبلة ، ويورد من الآيات تلك التى حملت هذه الأخبار [1] .

ويشرح نقض القرآن للعادة بأن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة : منها الشعر ، ومنها السجع ، ومنها الخطب ، ومنها الرسائل ، ومنها المنثور الذي يدور بين الناس فى الحديث ، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة ، لها منزلة فى الحسن تفوق به كل طريقة [2] .

وأما قياسه بكل معجزة فلأن سبيله سبيل قلب العصا حية ، وفلق البحر ؛ إذ خــرج عن العادة ، وقعد الخلق فيه عن المعارضة [3] .

ويرى الرمانى أنه متى ثبت أن العــرب الذين نزل فيهم القرآن قد عجزوا عن المجىء بمثل القرآن ، فقد ثبت أنه معجز للجميع ؛ لأن العرب على البلاغة أقدر ؛ فإذا عجزوا عن ذلك فالمولَّدون عنه أعجز .

ذلك كان اتجاه الرمانى فى بيان إعجاز القرآن .

أما الخطابى المتوفى سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة هجرية فيري أن الناس قد أكثروا الكلام فى هذا الباب قديما وحديثا ، ومع

---

(١) المرجع السابق ص ١٠١ — ١٠٢ .
(٢) المرجع السابق ص ١٠٢ .
(٣) المرجع السابق ص ١٠٣ .
(٤) المرجع السابق ص ١٠٤ .

ذلك لم يُرووا النفوس ، بمعرفة الحقيقة ؛ وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز فى القرآن ؛ بعد أن ليس ثمـة شك فى إعجازه للعرب[1] .

ولا يرتضى الخطابى القول بأن العلة فى إعجازه الصرفة ؛ لأنّ دلالة الآية تشهد بخلافه ، وهى قوله سبحانه : « قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالجِنُّ على أن يأتوا بِمِثْلِ هذا القُرآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ، وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرا » . فأشار فى ذلك إلى أمرٍ طريقُه التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب والاحتشاد، والمعنى فى الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها[2] .

كما أنه لم يرتض أن إعجازه إنما هو فيما تضمنه من الأخبار عن الكوائن فى مستقبل الزمان ؛ لأن ذلك ليس بالأمر العام الموجود فى كل سورة من سور القرآن[3] .

أما الذى عليـه الأكثرون من علماء أهل النظر فعلى أن إعجازه من ناحية البلاغة ؛ ولكن الخطابى وجد عامة القائلين بالبلاغة قد جروا فى تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد ، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التى اختص بها القرآن ، والتى تفوق سائر البلاغات ، وعن المعنى

---

(١) المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠ – ٢١ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١ .

الذى يتميز به القرآن عن سائر أنواع الكلام البليغ ، قالوا : إنه لا يمكننا تصويره ، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ؛ وقد يخفى سببه عند البحث ، ويظهر أثره فى النفس ، وقد توجد لبعض الكلام عذوبة لا يوجد مثلها لغيره ، والكلامان معاً فصيحان ، ثم لا يوقف لشىء من ذلك على علة[1] .

ولكن الخطابى لا يرضى بمثل هذا القول ، ويرى أن الذى يوجد لهذا الكلام من العذوبة فى حس السامع ، والهشاشة فى نفسه ، وما يتحلى به من الرونق والبهجة أمر لا بد له من سبب ، وهو ، فى ذلك ، يؤمن بما يؤمن به عبد القاهر من أن الجمال موضوعى ، وأنه لا بد من البحث لمعرفة أسبابه[2] .

ولكن الخطابى يحاول تحديد الأسباب تحديداً تتضح به أمام الباحث ، فذكر أن السبب فى ذلك اختلاف أجناس الكلام ؛ فمنها البليغ الرصين الجزل ، وهو أعلى طبقات الكلام ؛ ومنها الفصيح القريب السهل ، وهو أوسط الكلام ، ومنها الجائز الطَّلق الرَّسل وهو أدنى الكلام وأقربه ، وهذه أقسام الكلام المحمود دون النوع الهجين المذموم الذى لا يوجد فى القرآن شىء منه .

وقد حازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة ، وانتظم لها نمط من الكلام يجمع صفتى الفخامة

(١) المرجع السابق ص ٢١ – ٢٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣ .

والعذوبة ، وهما على الانفراد كالمتضادين ، لأن العذوبة نتاج السهولة ، والجزالة تعالج نوعاً من الوعورة ؛ فكان اجتماع الأمرين فى نظمه مع نبوّ كلٍّ منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن[1] .

ويرى أن القرآن إنما صار معجزاً ؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ فى أحسن نظوم التأليف ، مضمناً أصح المعانى ؛ فلا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلاؤماً وتشاكلا من نظمه ، وأما المعانى فهى التى تشهد لها العقول بالتقدم فى أبوابها[2] .

ولكى تسلم له هذه القاعدة أورد بعض الأساليب القرآنية التى قد يعترض عليها بأنها غير جارية على النمط الرفيع ؛ ليبين السر فى اختيارها ، كقوله سبحانه : « فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ » فإن الذى يستعمل فى فعل السباع خصوصاً : الافتراس ، يقال : افترسه السَّبع . هذا هو المختار الفصيح فى معناها ، فأما الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع . ويرد الخطابى على ذلك بأن الافتراس معناه فى فعل السبع القتل فحسب ، ولكن القوم إنما ادّعوا على الذئب أنه أكله أكلا ، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه ، فلم يترك مفصلا ولا عظماً ،

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣ — ٢٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

والفَـرْسُ لا يعطى تمام هذا المعنى ؛ فلم يصلح على هذا أن يُعبَّر عنه إلا بالأكل[1] .

وعلى هذا المنوال يجرى فيما أورده من الآيات .

ومن جميل ما أتى به الخطابى فى رسالته أنه أورد ما عورض به القرآن ، ثم وازن بينه وبين القرآن الكريم ، وقد دل بهذه الموازنة على إدراكٍ لأسرار التعبير ، وذوقٍ فنى مرهف[2] .

ويختم الخطابى رسالته بذكر وجه آخر فى إعجاز القرآن « ذهب عنه الناس ، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم ، وذلك صنيعه بالقلوب ، وتأثيره فى النفوس ، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً إذا قرع السمع خلص له القلب من اللذة والحلاوة فى حالٍ ، ومن الروعة والمهابة فى أخرى ، تستبشر به النفوس ، وتنشرح له الصدور ، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة ... تقشعر منه الجلود ، وتنزعج له القلوب[3] ... » .

والحق أن فى رسالة الخطابى جهداً صالحاً ، وإدراكاً واعياً ، وشخصية واضحة ، وذوقاً سليما ، حاول أن يصل إلى الوجه الحق فى الإعجاز .

ولعل أكبر جهد قام به مؤلف لبيان إعجاز القرآن هو جهد

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤ و ٣٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٠ – ٦٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٦٤ .

الباقلانى المتوفى سنة ثلاث أو أربع وأربعمائة فى كتابه « إعجاز القرآن » .

ويرى الباقلانى أن القرآن معجز للثقلين ، وهو معجـــز فى جميع العصور ، وإن كان قد يعلم إعجازه بعجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله[1] .

وينفى الباقلانى القول بالصرفة ويطيل الكلام فى إبطاله[2] .

أما وجوه إعجاز القرآن فقد نقل الباقلانى عن الأشاعرة ثلاثة أوجه :

أحدها : تضمُّنه الأخبار عن الغيوب ، وذلك ما لا يقدر عليه البشر ، ولا سبيل لهم إليه[3] .

وثانيها : أنه كان معلوماً من حال النـــبى أنه كان أميّاً لا يكتب ولا يقرأ ، ولم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وسيرهم ، ومع ذلك أتى بجمل ما وقع من عظيمات الأمور من حين خلق الله آدم إلى حين مبعثه[4] .

وثالثها : أنه بديع النظم ، عجيب التأليف ، متناه فى البلاغة إلى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه[5] .

---

(١) اعجاز القرآن ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ وما يليها .

(٣) المرجع السابق ص ٤٨ .

(٤) المرجع السابق ص ٥٠ .

(٥) المرجع السابق ص ٥١ .

ومضى الباقلانى يفصل بديع النظم الذى أجمله العلماء ، فذكر لذلك وجوها :

منها أن نظم القرآن ، على تصرف وجوهه ، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، فليس هو من أعاريض الشعر، ولا من الكلام المسجوع ، ولا من المعدل الموزون غير المسجع ، ولا من الكلام المرسل[1] .

ومنها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع على هذا الطول ، والتناسب فى الفصاحة[2] .

ومنها أن عجيب نظمه ، وبديع تأليفه ، لا يتفاوت ، على ما يتصرف إليه ؛ من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج ، وحكم وأحكام ، ووعد ووعيد ، وأوصاف ، وغير ذلك ، فى حين أن البلغاء يجيدون فى غرض دون آخر[3] .

ومنها أن كلام الفصحاء يتفاوت فى الفصل والوصل ، والعلو والنزول ، وغير ذلك ، فى حين أننا نرى كثيراً من الشعراء قد عرف بالنقص عند التنقل من معنى إلى غيره . أما القرآن فمع ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة يجعل المختلف كالمؤتلف[4] .

---

(١) المرجع السابق ص ٥١ — ٥٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٥٤ .
(٤) المرجع السابق ص ٥٦ — ٥٧ .

ومنها أن نظم القرآن وقع موقعاً فى البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن ، كما يخرج عن عادة كلام الإنس[1] .

ومنها أن الذى ينقسم إليه الخطاب من البسط والاقتصار ، والجمع والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، والتجوز والتحقيق ، ونحو ذلك من الوجوه التى توجد فى كلامهم ، موجود فى القرآن . وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم فى الفصاحة والابداع [2] .

ومنها أن المعانى التى تضمنها فى أصل وضع الشريعة والأحكام والرد على الملحدين ، على تلك الألفاظ البديعة ، مما يتعذر على البشر ، ويمتنع [3] .

ومنها أن الكلام يتبين رجحان فصاحته بأن تُذكر منه الكلمة فى تضاعيف كلام : فيرى وجه رونقها باديا غامرا سائر ماتقرن به كالياقوتة فى وسط العقد [4] .

ومنها أن الحروف التى بنى عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفا ، وعدد السور التى افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة ، وجملة ما ذكر من هذه الحروف فى أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة ، وهو أربعة عشر حرفا

---

(١) المرجع السابق ص ٥٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٦٢ .
(٣) المرجع السابق ص ٦٣ .
(٤) المرجع السابق ص ٦٣ — ٦٤ .

ليدل بالمذكور على غيره ، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التى ينظمون بها كلامهم[1].

ومنها أنه سَهْلٌ سبيله ؛ فهو خارج عن الوحشى المستكره ، والغريب المستنكر ، يبادر معناه لفظه إلى القلب ، وهو مع ذلك ممتنع المطلب ، عسير المتناول [2].

ويمضى الباقلانى فى شرح ما أجمله من وجوه الإعجاز ، وفى أثناء شرحه لهذه الوجوه عقد فصلا نفى فيه الشعر من القرآن[3] وفصلا آخر نفى فيه السجع من القرآن أيضاً [4].

وعقد الباقلانى فصلا[5] ذكر فيه البديع من الكلام ؛ ليبين ما إذا كان أحد وجوه الإعجاز ، وهو فى هذا الفصل يورد أمثلة للبديع من القرآن والحديث وبلغاء العرب ، من غير أن يبين فضل ما فى القرآن من بديع .

ولا يرى الباقلانى أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب ، لأن هذه الوجوه يمكن التوصل إليها بالتدريب

---

(١) المرجع السابق ص ٦٦ .
(٢) المرجع السابق ص ٦٩ .
(٣) المرجع السابق ص ٧٦ .
(٤) المرجع السابق ص ٨٦ .
(٥) المرجع السابق ص ١٠١ .

والتعود ، وليس كذلك وجوه إعجاز القرآن ؛ لأنها ليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه بحال[1] .

وليس يدرك إعجاز القرآن إلا مَنْ تناهى فى معرفة اللسان العربى ، ووقف على طرقه ومذاهبه ، فهو يعرف القدر الذى ينتهى إليه وُسْعُ المتكلم من الفصاحة ، ويعرف ما يخرج عن الوُسْعِ ، ويتجاوز حدود القدرة ، وليس يخفى عليه إعجاز القرآن ، كما يميز بين جنس الخطب والرسائل والشعر ، وكما يميز بين الشعر الجيِّد والردىء ، والفصيح والبديع والنادر والبارع والغريب[2] .

فمتى تقدم الإنسان فى هذه الصنعة ، لم تخف عليه هذه الوجوه ، ولم تشتبه عنده هذه الطرق ؛ فهو يميز قدر كل متكلم بكلامه ، وقدر كل كلام فى نفسه ، ويُحله محله ، ويعتقد فيه ما هو عليه ، ويحكم فيه بما يستحق من الحكم[3] .

ثم يأخذ الباقلانى فى ذكر كلام بعض كلام الرسول ؛ ليظهر الفرق بين كلام الله وكلام البشر[4] . وكذلك يذكر جملة من كلام الصحابة والبلغاء ، ليزيد تبين الفرق بين القرآن وغيره[5] . وإن من يتأمل هذه الجملة من كلام الصدر الأول

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٢ .
(٢) المرجع السابق ص ١٧١ – ١٧٢ .
(٣) المرجع السابق ص ١٧٢ .
(٤) المرجع السابق ص ١٩٤ .
(٥) المرجع السابق ص ٢٠٧ .

ومحاوراتهم وخطبهم ، يعلم أن نظم القرآن يخالف نظم كلام الآدميين[1] .

ويريد أن يرى الفرق بين القرآن وبين الشعر ، فربما « خُيِّلَ إليك ، وظننت أنه يُحتاج أن يوازن بين نظم الشعر والقرآن ؛ لأن الشعر أفصح من الخطب ، وأبرع من الرسائل ، وأدق مسلكاً من جميع أصناف المحاورات[2] » ؛ فيأخذ فى عرض الأشعار المتفق على جودتها ، وتقدم أصحابها فى صناعتهم ؛ ليتبين التفاوت بين القرآن وهذا الشعر المسلم ببلاغته ، وهنا ينقد معلقة امرىء القيس وهى أجود أشعاره ، ليبين لك نقصه وعواره[3] .

حتى إذا انتهى من نقد قصيدة امرىء القيس قرر أن نهج القرآن ونظمه ، وتأليفه ورصفه تتيه العقول فى جهته ، وتحار فى بحره ، وتضل دون وصفه[4] . وأن الذى عارض القرآن بشعر امرىء القيس أضل من حمار باهِلَة ، وأحمق من هَبَنَّقَة[5] ، وأنه بعد الموازنة بين القرآن وشعر امرىء

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٤٣ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٧٩ .
(٥) المرجع السابق ص ٣٢٢ .

القيس ، وهو كبير الشعراء الذى يقرون بتقدمه ، لا يحتاج إلى الموازنة بين القرآن وغيره من الشعراء [1] .

ويلخص الباقلانى فى فصل[2] رسالة الرمانى التى تحدث فيها عن وجوه البلاغة العشرة التى سبق أن لخصناها ، وذلك لكى يخلص إلى أن بعض هذه الوجوه يُدْرَك بالتَّعلم ، وما كان كذلك لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به ، وأما مالا سبيل إليه بالتعلم من البلاغات فذلك هو الذى يدل على إعجازه كالبيان ، فالقرآن أعلى منازل البيان ، جمع وجوه الحسن وأسبابه ، وطرقه وأبوابه ، من تعديل النظم وسلامته ، وحسنه وبهجته ، وحسن موقعه فى السمع ، وسهولته على اللسان ، ووقوعه فى النفس موقع القبول[3] .

فالبيان يصح أن يتعلق به الإعجاز ، وهو معجز فى القرآن ، والمبالغة فى اللفظ ليست بطريق الإعجاز ، وتضمين المعانى قد يتعلق به الإعجاز إذا حصل للعبارة طريق البلاغة فى أعلى درجاتها ويصح أن يتعلق بالفواصل الإعجاز ، وكذلك المقاطع ، والمطالع ، وتلاؤم الكلام ، والتصرُّف فى الاستعارة البديعة ، والإيجاز ، والبسط ، ففى الاستعارة والبيان ما لا يضبط حدُّه ولا يمكن التوصل إلى ساحل بحره بالتعلّم ، أمَّا ما يمكن

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٩٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٤١٧ — ٤١٩ .

تعلمه وتحصيله فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به ، كالسجع والتجنيس ، والتطبيق[1] .

ذلك مجمل الجهود التى بذلت لبيان إعجاز القرآن قبل عبدالقاهر ، ونضيف إليها ما قام به الجاحظ فقد صنَّف فى نظم القرآن كتاباً ، وصفه الباقلاَّنى بأنه لم يزد فيه على ماقاله المتكلمون قبله ، ولم يكشف عما يلتبس فى أكثر هذا المعنى[2]

فلما جاء عبدالقاهر كان له فى هذا الجهد رسالة وكتاب ، أما الرسالة فهى الموسومة : « بالرسالة الشافية فى الإعجاز » ، وقد سبق أن حلَّلناها[3] ، والكتاب هو : « دلائل الإعجاز » .

ولم يقتنع عبد القاهر فى إعجاز القرآن إلا بوجه يتحقق فى جميع سور القرآن ؛ فرأى الإخبار بالأمور الغيبية أمراً يتحقق فى بعض السور دون بعض ، ورأى كذلك حديثه عن الأمور الماضية منذ خلق آدم إلى اليوم فى بعض السور دون بعض أيضاً ، ولم يتعرَّض لكلام الجن ، وأن بلاغة القرآن تخرج عن عادة كلامهم ، ولا لأن المعانى التى تضمَّنها القرآن فى أصل وضع الشريعة والأحكام مما يتعذر على البشر إيراده فى مثل تلك الألفاظ البديعة ، فليست الأحكام موجودة فى كل سورة من القرآن ، ولا لوجود التشبيه والمجاز والاستعارة فى

---

(١) المرجع السابق ص ٤٢٩ – ٤٣٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٧ .

(٣) راجع ص ٤٤ من هذا الكتاب .

ثناياه ؛ لأن هذه الألوان فى آيات محدودة لا توجد فى جميع السور ؛ ولا بالفواصل ؛ ولا بسهولة اللفظ .

ولست أدرى إن كان عبد القاهر قد قرأ ما سبقه مما أُلِّف فى إعجاز القرآن ، فإنه لم يذكر فى كتبه رأياً منها ذكراً صريحاً ، وإن أشار إلى بعض ما جاء فيها من الآراء فى معرض الرفض أو القبول .

ولكن عبد القاهر نظر فرأى أن الشىء الذى يوجد فى جميع سور القرآن هو بلاغة النظم ، فإن تلك البلاغة تتحقق فى أقصر سور القرآن ، كما تتحقق فى أطول سوره .

آمن عبد القاهر بفكرة النظم ، وكان عالماً متضلّعاً فى علم النحو ، فرأى أن النظم ليس سوى توخِّى معانى النحو ، وأن البلاغة تتبع المعنى ، وأن صوغ العبارة على نحو خاص إنما يجىء تابعاً للمعنى ، وأن هذه الصياغة تتفاوت فى البلاغة ، حتى تصل إلى درجة الإعجاز .

تلك هى الفكرة التى أنشأ لها عبد القاهر كتابه : « دلائل الإعجاز » ، يقرِّرها ، ويبرهن عليها ، ويورد الشّبه عليها ، ويرد على هذه الشّبه ؛ وقد أوردنا رأيه مفصَّلا فى الفصل الذى عقدناه لإعجاز القرآن عند عبد القاهر .

لقد عدَّ العلماء قبله البلاغة من بين وجوه إعجاز القرآن ، ولكن عبد القاهر من بينهم جعلها الوجه الوحيد للإعجاز ، لا يرى وجهاً سواه .

وعندما ذكر العلماء قبله البلاغة مضوا يعدّدون أبوابها ، ويذكرون فنونها من تشبيه ، واستعارة وجناس وغيرها ، بينما رأى عبد القاهر أن البلاغة هي حسن دلالة الكلام على معناه ، فى صورة بارعة من التعبير ، وأن جميع ما ذكر من ألوان البلاغة يرجع جماله إلى حسن الدلالة على المعنى فى صياغة بارعة .

وإذا كان من سبقه قد وقف عند تفسير البيان موقفاً غامضاً ، لا تظهر حقيقته فى وضوح ، ولا يضع أيدينا على عناصره المكونة له ، بل هو كلام عام تخرج منــه ، كما دخلت فيه ، فإن عبد القاهر وضع لنا خصائصه ، وأبان أسرار الأساليب المختلفة عند ما تتقدم بعض أجزائها على بعض ، أو يحذف منها بعض الأجزاء ، أو يكون فيها تعريف أو تنكير ، أو غير ذلك مما تصاغ فيه العبارة ، ففرق بين بيان عبد القاهر الواضح المتميِّز المعالم ، والبيان الذى تحدث عنه سابقوه فى كلام غامض مبهم .

وشغل عبد القاهر بإيضاح فكرته فى البلاغة وجمال النظم ، يبدىء فيها ويعيد ، ويبسط ويشرح ، عن أن يطبِّقها على القرآن تطبيقاً واسعاً ، يبيِّن به سموَّ النظم القرآنى سموًّا يصل به إلى حد الإعجاز ؛ بل إنه عرض نماذج البلاغة من الشعر والقرآن جميعاً .

ويبدو لى أن عبد القاهر ترك للقارىء تطبيق فكرته على القرآن، بعد أن يهضمها ، ويؤمن بها ؛ ليصل إلى إعجازه بنفسه ، بعد أن وضع عبد القاهر له الأساس الصالح الذى يبنى عليه .

فكتاب « دلائل الإعجاز » إذن كتاب يعطيك المفتاح ، ويضع فى يدك المقياس الذى تستطيع أن تقيس به بنفسك ، لتصل به إلى معرفة الإعجاز .

ويصح لنا القول : إن عبد القاهر بذلك مبتكر هذه الطريقة التى يتوصل بها إلى معرفة إعجاز القرآن ، لأن هؤلاء الذين تحدّثوا قبله عن بديع نظم القرآن لم يزيدوا على أن تحدّثوا عن هذا النظم بعبارة تدل على أن بلاغته كانوا يحسّون بها ، ولا يستطيعون الابانة عنها ، فاستحق بذلك أن يقدّر جهده ، وأن يقرّ بأنه مبتكر طريقة يقاس بها النظم ، ويتوصل عن طريقها إلى دلائل الإعجاز .

البلاغة قبل عبد القاهر

إذا كانت فكرة النظم قد اهتدى عبد القاهر إليها ، ورأى البلاغة تدور عليها ؛ فإن هذه الفكرة لها فروع كثيرة تنطوى تحتها ، من مسائل التقديم والتأخير ، والذِّكر والحذف ، والتعريف والتنكير ، وغير ذلك من الطرق التى التى تصاغ عليها العبـــارة .

كما أن المسائل التى رآها عُمُداً للبلاغة : من تشبيه ، ومجاز ، واستعارة ، وكناية ، كثر الحديث عنها قبل عبدالقاهر

ونحن الآن على أن ندرس بقـــدر الإمكان جهود العلماء قبله فى هذه النواحى البلاغية ، لندرك قيمة الرجل ومقدار ما بذله من جهد فى بناء صرح البلاغة العربية .

وقد وصف عبد القاهر حال البلاغة قبل عصره، وفى عصره، فقال : « واعلم أنك لا ترى فى الدنيا علماً قد جرى الأمر فيه بديئاً وأخيراً على ما جرى عليه فى علم الفصاحة والبيان ، أمَّا البدىء فهو أنك لا ترى نوعاً من أنواع العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأوَّلين الذين علَّموا الناس وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة ، والتصريح أغلب من التلويح ، والأمر فى علم الفصاحة بالضدِّ من هذا ؛ فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيـــه وجدت جلَّه أو كلَّه رمزاً ووحياً وكناية وتعريضاً وإيماء إلى الغرض من

وجه لا يفطن له إلا من غلغل الفكر وأدقّ النظر ، ومن يرجع من طبعه إلى ألمعيّة يقوى معها على الغامض ، ويصل بها إلى الخفيّ ، حتى كان بسلا حراماً أن تتجلّى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب لها ، وبادية الصفحة لا حجاب دونها ، وحتى كأن الإفصاح بها حرام ، وذكرها إلا على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ » .

« وأما الأخير فهو أنّا لم نر العقلاء قد رضوا من أنفسهم فى شئ من العلوم أن يحفظوا كلاماً للأولين ، ويتدارسوه ، ويكلم به بعضهم بعضاً من غير أن يعرفوا له معنى ، ويقفوا منه على غرض صحيح ، ويكون عندهم أن يسألوا عنه بيـــان له وتفسير الاّ علم الفصاحة ، فإنك ترى طبقات من الناس يتداولون فيما بينهم ألفاظاً للقدماء وعبارات من غير أن يعرفوا لها معنى أصلا ، أو يستطيعوا أن يسألوا عنها أن يذكروا لها تفسيراً يصح » .

« فمن أقرب ذلك أنك تراهم يقولون إذا هم تكلّموا فى مزيّة كلام على كلام : أن ذلك يكون بجزالة اللفظ ؛ وإذا تكلموا فى زيادة نظم على نظم : أن ذلك يكون لوقوعه على طريقة مخصوصة ، وعلى وجه دون وجه ؛ ثم لا تجدهم يفسّرون الجزالة بشيء ، ويقولون فى المراد بالطريقة والوجه ما يحلى منه السامع بطائل »[1] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٤٩ — ٣٥٠ .

ربما كان عبد القاهر مغالياً فى دعواه ، ولكنه مما لا شك فيه أن لعبد القاهر أثراً عميقاً فى البلاغة العربية سنبيِّن بعضه فى إعجاز .

ولسنا نشك فى أنه أفاد من سابقيه ، وتأثر بهم ، ونقل عنهم ، واقتبس منهم ، ولكن ذلك كله كما يفعله الباحث ذو الشخصية القوية يستفيد من جهود سابقيه ، وتنفتح أمامه أبواب للدراسة لم يصل إليها من سبقه ، فيضيف بذلك جهوداً صالحة ، ولا يقف عندما وقف عنده السابقون .

ويطول بى وجه البحث إذا أنا حاولت الاستقصاء ، وحسبى أن أعرض بعض الجهود السابقة فى بعض الأبواب لنتبيَّن منها جهود عبد القاهر .

ففى باب التقديم والتأخير نجد سيبويه يقول : كأنهم يقدمون الذى بيانه أهمُّ لهم ، وهم بشأنه أعنى ، وإن كانا جميعاً يهمَّانهم ويعنيانهم ؛ ولم يذكر فى ذلك مثالا[1] .

ويجىء صاحب نقد النثر فيأتى بباب فيه التقديم والتأخير ، لا يزيد فيه على أن يأتى بمثالين من القرآن ، هما قوله تعالى : « وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَاماً ، وَأَجَلٌ مُسَمًّى » قال : أراد : ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى لكان لزاماً ، وبعد أن أورد الآية الثانية ، وبيَّن ما فيها من تقديم

---

(١) المرجع السابق ص ٨٤ .

ختم كلمته بقوله ، وفيما ذكرنا دليل على ما لم نذكره إن شاء الله[1] .

ويعقد أحمد بن فارس في كتابه : « الصاحبيّ » باباً للتقديم والتأخير يبدؤه بقوله : من سنن العرب تقديم الكلام ، وهو في المعنى مؤخر ، وتأخيره وهو في المعنى مقدّم ، كقول ذي الرمّة: « ما بال عينك منها الماء ينسكب » .

أراد : ما بال عينك ينسكب منها الماء .

وقد جاء مثل ذلك في القرآن ، قال الله جل ثناؤه : « وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزِعُوا فَلاَ فَوْتَ ، وَأُخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ » تأويله والله أعلم : ولو ترى إذ فزعوا وأخذوا من مكان قريب فلا فوت ؛ لأن لا فوت يكون بعد الأخذ .

ويمضي ابن فارس مورداً بعض آيات من القرآن مبيناً تأويلها على هذا النسق الذي أوردناه[2] .

وإن شئت أن تعرف جهود عبد القاهر في هذا الباب فوازن بين ذلك وما تفتّح لعبد القاهر من ألوان البلاغة في التقديم والتأخير مما أوردنا موجزه في هذا الكتاب .

ويعقد صاحب نقد النثر باباً للحذف لا يزيد فيه على أن العرب تستعمله للإيجاز والاختصار والاكتفاء بيسير القول ، إذا كان المخاطب عالماً بمرادها فيه ، وذلك كقوله عز وجل :

---

(١) نقد النثر ص ٧٣ .

(٢) الصاحبي ص ٢٠٨ .

« وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ : اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ ، لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ » وسكت عن تمام الكلام ؛ لعلم المخاطب به ؛ فكأن تقدير ذلك : « وإذا قيل ... استكبروا ، وتمادوا ، وعتوا »[1] .

وعلى هذا المنوال يجرى فى عرض آيتين وبيتين من الشعر ، ويختم الفصل بأن هذا الحذف كثير فى كلام العرب ، وإذا مرَّ بك عرفته إن شاء الله .

وعلى هذا النسق أيضاً يجرى أحمد بن فارس فى كتابه : « الصاحبى » فبعد أن ذكر أن الحذف من سنن العرب أورد له بعض الأمثلة من كلام العرب ومن القرآن[2] .

وإذا أردت أن تعرف مجهود عبد القاهر أيضاً فوازن بين هذا القدر الضئيل وما جاء به عبد القاهر ، وما شعر به نحو الحذف من أنه كالسحر ، إذ ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر .

وتحدث الجاحظ عن الفصل والوصل ، عندما سئل الفارسى عن البلاغة ، فقال : هى معرفة الفصل من الوصل[3] . ووقف عند هذا الحد ، ولم يبيِّن مواضع الفصل ، ولا مواضع الوصل ؛ بل لم يزد على هذه الجملة التى رواها .

وعقد أبو هلال العسكرى فى كتابه : الصناعتين[4] فصلا

---

(١) نقد النثر ص ٦٩ .

(٢) الصاحبى ص ١٧٥ .

(٣) البيان والتبيين ١ : ٧٥ .

(٤) ص ٤٢٣ .

فى ذكر المقاطع ، والقول فى الفصل والوصل ، لم يزد فيه على أن أتى بعبـــارات مأثورة تمجِّد معرفة الفصـــل والوصل فى الكلام ، والاّ بعض خطب وأقوال بليغة ؛ وكان يريد بالفصل أحيانا أن يفصل بين أغراض الرسالة . أما الفصـــل والوصل اللذان أوردهما عبد القاهر فلما يردا قبله فى كتاب .

حقا تكلم الناس قبل عبد القاهر كثيرا فى التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية والسجع والجناس والطباق .

ولست أريد أن أعود بالتشبيه إلى المبرّد فى كتابه الكامل . ولا إلى ابن المعتز فى كتابه البديع ، ولكنى أعود إلى كتاب قريب من عصر الجرجانى ، وهو كتاب الصناعتين لأبى هلال .

عرّف أبو هلال التشبيه بأنه الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه [1] .

ويصح تشبيه الشيء بالشيء جملة ، وان شـــابهه من وجه واحد ، مثل قولك : وجهك مثل الشمس ، ومثل البدر ، وإن لم يكن مثلهما فى ضيائهما ، وعلوّهما ، ولا عظمهما ، وإنما شبّهه بهما ، لمعنى يجمعها وايّاه ، وهو الحسن [2] .

والتشـــبيه على ثلاثة أوجه : فواحد منها تشـــبيه شيئين متّفقين من جهة اللون ، مثل تشبية الليلة بالليلة ؛ والآخر تشبيه شيئين متفقين ، يعرف اتفاقهما بدليل ، كتشبيه الجوهر بالجوهر ؛

(١) الصناعتين ص ٢٢٦ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٦ .

والثالث تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما ، كتشبيه البيان بالسحر ، والمعنى الذى يجمعهما لطافة التدبير ودقة المسلك [1] .

وأجود التشبيه وأبلغه ما يقع على أربعة أوجه :

أحدها : إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة .

والوجه الآخر : إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة .

والوجه الثالث : إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها .

والوجه الرابع : إخراج ما لا قوّة له فى الصفة إلى ما له قوّة فيها [2] .

ويمضى العسكرى فى بيان الطريقة المسلوكة فى التشبية عند القدماء والمحدثين ، كتشبيه الجواد بالبحر والمطر ، وهكذا يأتى بأمثلة كثيرة للتشبيه [3] .

والتشبيه فى جميع الكلام يجرى على وجوه ؛ منها تشبيه الشيء بالشيء صورة ، ومنها تشبيه الشيء بالشيء لونا وحسنا ، ومنها تشبيهه به لونا وسبوغا ؛ ومنها تشبيهه به لونا وصورة ، ومنها تشبيهه به حركة ، ومنها تشبيهه معنى [4] .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٢٩ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٣٢ — ٢٣٦ .

وقد يكون التشبيه بغير أداة التشبيه كقول المرقّش :

النشر مِسك ، والوجوه دنانير ، وأطرافُ الأكُفِ عنَمٌ[1]

ثم يورد أبو هلال شيئاً مما يراه من غرائب التشبيهات ، ليكون مادة للأديب . وقلّما وقف عند مثال يدرسه أو يوازن بينه وبين غيره[2]

ويبيّن أبو هلال قيمة التشبيه ؛ فيقول : «والتشبيه يزيد المعنى وضوحاً ، ويكسبه تأكيداً ، ولهذا ما أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه ، ولم يستغن أحد منهم عنه ، وقد جاء عن القدماء ، وأهل الجاهلية من كل جيل ما يستدلُّ به على شرفه وفضله وموقعه من البلاغة بكل لسان[3]

وفى فصل آخر يتحـدث عن التشبيه القبيح إذا كان فيه إخراج الظاهر إلى الخافى ، والمكشوف إلى المستور ، والكبير إلى الصغير[4] .

وإذا رجعت إلى دراسة عبد القاهر للتشبيه ، وجدت بعض الملامح التى تجمع بين الدراستين ، ولكنها ملامح قليلة .

فمن هـذه الملامح ما تحدث به الباحثان عن وجوه الشبه

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٧ . والنشر : الريح الطيبة . والعنم : شجر له ثمرة حمراء يشبه بها البنان المخضوب .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٣٠ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٤٦ .

التى تجمع بين المشبه والمشبه به : من صورة أو لون ، أو غيرهما [1] .

وإذا كان أبو هلال قد تأثر الرمانى فى بيان أجود التشبيه ووجوهه الأربعة ، كما يمكن أن ندرك ذلك بالموازنة بين الرجلين — فربما يكون عبد القاهر قد تأثرهما عندما حاول أن يدرك سر بلاغة التمثيل [2]

إن هذه الملامح اليسيرة ترى مدى الفرق الشاسع بين أبى هلال وعبد القاهر ؛ فإن عبد القاهر قد أورد من ألوان التشبيه وأقسامه ما لم يجر لأبى هلال ببال ؛ وأبو هلال أورد أبياته فى التشبيه من غير أن يقف عندها إلا نادراً ، على عكس عبد القاهر الذى يقف متأملا عند شواهده ، متــذوقاً ما فيها من جمال وتأثير ، لاجئاً إلى القارئ والسامع يثير فيهما حاسة التذوق ، محركاً فيهما الشعور بما فى التشبيه من جمال .

ثم يقف عبد القاهر موقفاً يكاد ينفرد به فى البلاغة العربية كلها ، وهو موقفه من تشبيه التمثيل ، وهو التشبيه الذى يكون وجه الشبه فيه غير حسى ولا من الغرائز والطباع الحقيقية التى تكون فى المشبه والمشبه به ، ولكن يكون عقلياً غير متحقق فى المشبه .

---

(١) راجع أسرار البلاغة ص ٧١ .

(٢) راجع ص ١٠٢ من أسرار البلاغة .

يقف عبد القاهر عند هذا اللون من التشبيه موقف الدارس المبتكر ، الذى يحاول أن يستلهم أسرار الجمال لهذا اللون من ألوان البلاغة ، وأن يشرح أثره فى نفس سامعه وقارئه ، وأن يفرق بينه وبين ما يشبهه من التشبيه العادى والاستعارة ، وقد بذل عبد القاهر فى ذلك مجهوداً ضخماً تستطيع أن تدرك مقداره إذا رجعت إلى كتابه : أسرار البلاغة .

أما الاستعارة فيعرفها أبو هلال بأنها نقل العبارة عن موضع استعمالها فى أصل اللغة إلى غيره ؛ لغرض ؛ وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى ، أو تأكيده والمبالغة فيه ، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ ، أو بحسن المعرض الذى يبرز فيه .

وهذه الأوصاف موجودة فى الاستعارة المصيبة ؛ ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا .

والشاهد على أن للاستعارة المصيبة من الموقع ما ليس للحقيقة أن قول الله تعالى : « يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاق » أبلغ وأحسن وأدخل مما قصد له من قوله لو قال : يوم يكشف عن شدة الأمر ، وإن كان المعنيان واحداً ؛ ألا ترى أنك تقول لمن تحتاج إلى الجد فى أمره : شمّر عن ساقك ، فيكون هذا القول منك أوكد فى نفسه من قولك : جد فى أمرك .

ومن أجل الاستعارة كان بعض آيات القرآن أبلغ من

بعض ، فقوله تعالى : « وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرا [1] » ، « وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلا [2] » أبلغ من قوله سبحانه : « لاَ يُظْلَمُونَ شَيْئا » وإن كان قوله شيئا أنفى لقليل الظلم وكثيره فى الظاهر [3] .

ثم قال : « وفضل هذه الاستعارة وما شاكلها على الحقيقة أنها تفعل فى نفس السامع ما لا تفعل الحقيقة » [4] .

ويورد أبو هلال كثيراً من الاستعارات الواردة فى القرآن ، وكلام الرسول والصحابة والعرب ، وفصول الكتاب ، وأشعار الشعراء [5] .

ثم يمثل للاستعارة الرديئة [6] والاستعارة البعيدة [7] . ويخص أبا تمام بالنقد لإكثاره من هذه الاستعارة المعيبة [8] .

وقد تكلم فى الاستعارة قبل عبد القاهر كثيرون أفاد منهم ، ووافق بعضهم فيما رآه من أمرها ، ولكن لعبد القاهر الفضل فى دراسة الاستعارة المبتذلة والخاصية ، والمفيدة

---

(١) النقير : النقرة الصغيرة فى ظهر النواة .
(٢) الفتيل : ما كان - فى شق النواة .
(٣) الصناعتين ص ٢٥٧ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٥٨ .
(٥) المرجع السابق ص ٢٥٨ وما يليها .
(٦) المرجع السابق ص ٢٩٠ .
(٧) المرجع السابق ص ٢٩٢ .
(٨) المرجع السابق ص ٢٩٣ وما يليها .

وغير المفيدة ، وفى اهتدائه إلى أن الاستعارة قسمان ، هما اللذان عرفا فيما بعد باسم الاستعارة التصريحية والمكنية ، وإن لم يسمهما عبد القاهر بهذين الإسمين ، كما عرف الاستعارة التبعية فى الفعل ، وإن لم يسمها تبعية ، ورتب عبد القاهر الاستعارة من الضَّعف إلى القوة ، مبيناً أساليب القوى منها ، مبيِّناً مزية الاستعارة ، مفسِّراً ما نسميه اليوم بقرينتها ، دارساً سر الجمال فيها ، موجهاً النظر إلى شيء مهم جداً هو أن الاستعارة ليست نقل اسم عن شيء إلى شيء ، ولكنها ادعاء معنى الإسم لشيء ، إلى غير ذلك من دراسات تجعل جهود عبد القاهر فى هذا الباب جهوداً باقية خلاقة ، ولا سيما تلك الوقفات النفسية التى شعر بها ، وأراد أن يشعرنا بها ، نحو اللون من التصوير .

أما المجاز فله فضل ابتكار المجاز العقلى[1] ، وضرب المثل له من القرآن ومأثور كلام العرب ، والتفرقة بينه وبين المجاز المرسل ، وبينهما وبين الحقيقة .

وإذا كان غيره قبله قد وقف من الكناية موقف المعنى بضرب الأمثال . فقد عنى عبد القاهر كعادته بالتعريف بحدده ، وبمثل له ، ويشرح لماذا كانت الكناية أبلغ من التصريح ، وكيف تكون الكناية بليغة ، ومتى تكون معقدة ، وقسم الكناية بين كناية عن صفة ، وكناية عن إثبات هذه الصفة .

---

(١) الدكتور طه حسين — مقدمة نقد النثر ص ٢٩ .

ويشرح عبد القاهر فكرته فى أن بلاغة الكناية تعود إلى معناها .

أما حديث عبد القاهر عن الجناس والسجع فكان حديثاً من زاوية واحدة ، تلك هى أن الجناس الجيد والسجع المستحسن هما اللذان يتبع فيهما اللفظ المعنى ، وتعرض لبعض أقسام الجناس . أما من سبقه فكان لبعضهم جولات موفقة فيه بين تعريف له ، وذكر شروطه ، وضرب الأمثلة الكثيرة له ، وارجع على سبيل المثال إلى كتاب الصناعتين لأبى هلال[1] .

(١) ص ٣٠٨ وما يليها .

البلاغة بعد عبد القاهر

لقد تأثرت البلاغة العربية تأثراً قوياً واضحاً بعبد القاهر : درست آراؤه ، وأوحت بأفكار جديدة أضيفت إليها ، وكانت مثاراً لمناقشات العلماء ، موافقين ومخالفين .

وبرغم أن جهود عبد القاهر فى البلاغة جعلت صاحب الطراز يعلن فى فاتحة كتابه أن عبد القاهر واضع علم البلاغة إذ يقول : « وأول من أسس من هذا الفن قواعده ، وأوضح براهينه ، وأظهر فوائده ، ورتب أفانينه ، الشيخ العالم النحرير علم المحققين : عبد القاهر الجرجانى ، فلقد فك قيد الغرائب بالتقييد ، ... وفتح أزهاره من أكمامها ، وفتق أزراره بعد استغلاقها واستبهامها ؛ فجزاه الله عن الإسلام أفضل الجزاء ، ... وله من المصنفات فيه كتابان : أحدهما لقبه : « بدلائل الإعجاز » والآخر لقبه : « بأسرار البلاغة [1] » .

برغم ذلك لسنا ندعى أن عبد القاهر قد ابتكر البلاغة العربية ، وكان الواضع الأول لها ، فقد سبقته جهود مضنية فى دراسة الكثير من مسائلها ، ولكنا لكى نضع الحق فى نصابه

---

(١) الطراز ١ : ٤ .

نقرر أن مسائل البلاغة إلى عهد عبد القاهر لم تكن قد تميزت مسائلها بين فنونها الثلاثة : المعانى ، والبيان ، والبديع ؛ فكان كثير من مسائل علم البيان يذكر بين موضوعات البديع ، ولم يكن ، إلى عصر عبد القـــاهر تفريق بين كلمات البلاغة ، والفصاحة ، وما شابههما ، وإنما كانت تستخدم كلها للدلالة على امتياز الكلام وسموه فى التعبير ، وفى التأثير ؛ وإن كان استخدام كلمة الفصاحة وصفاً للفظ مألوفاً شائعاً ، وكان ذلك سبباً فى أن أفاض عبد القاهر فى تفسير المراد به .

وقد تطور استخدام هاتين الكلمتين بعد عبد القاهر ، فصارت الفصاحة مما توصف به الكلمة المفردة ، والكلام ، والمتكلم ، وصارت البلاغة مما يوصف به الكلام ، والمتكلم فحسب ؛ لأن الخلوص من الغموض كما يكون فى المفرد يكون فى الجملة ؛ أما بلوغ الهدف من الكلام بتأثيره فى نفس سامعه أو قارئه فلا يمكن أن يكون بالكلمة ، وإنما يكون بالجملة التى تفهم معنى كاملا .

لم يكن هدف عبد القـــاهر يوم تكلم على النظم ، وأن البلاغة تعود إليه ، وأن النظم ليس سوى توخى معانى النحو التى تعقد الصلة بين الكلم — لم يكن يفكر إلا فى البرهنة على هذه الفكرة ، وتجليتها ، ودفع الشبه عنها ، ولم يدر بخلده أنه يضع فى البلاغة العربية أساس علم جديد عرف بعـــده « بعلم المعانى » .

فقد رأى من جاء بعد عبد القاهر أن المسائل التى أثارها فى كتاب « دلائل الإعجاز » أمور يتصل بعضها ببعض ، وترتبط كلها بالمعانى التى تستفاد من الجملة عندما توضع على نحو خاص ، من تقديم أو تأخير ، وذكر أو حذف ، وتعريف أو تنكير ، وتوكيد أو عدم توكيد ، إلى غير ذلك من ألوان الصياغة ؛ فربطوا بين هذه الأبواب ، وسموها : « علم المعانى » .

ولا ريب فى أن الفضـــل فى ابتكار هذا العلم يعود إلى عبد القاهر وحده ؛ فإن مسائل هذا العلم لم تدرس قبله ، ولم تعالج على هذا النحو الذى قام به عبد القاهر ؛ وإذا كان لبعض مسائل هذا العلم ذكر فيما ألفه العلماء قبله ، فلم يكن ذلك سوى نتف لا تغنى ، ولا تسلب عبد القاهر ميزة ابتكار هذا العلم ، وفضيلة السبق إلى دراسة موضوعاته .

لسنا نشك فى أن زيادات أضيفت إلى المسائل التى اهتدى إليها عبد القاهر ، ولكن هذه الزيادات كانت متأثرة بتوجيهه إليها ، وبأنه فتح الأبواب أمام الباحثين ليضموا إلى المسائل التى ذكرها ما يشبهها ويقرب منها .

ولعل تعب عبد القاهر فى الحديث عن معانى النحو ، وأن النظم ليس شيئاً إلا توخى هذه المعانى ، هو الذى أوحى بتسمية هذا العلم : « بعلم المعانى » .

ومما هو جدير بالذكر أن كثيراً من أمثلة عبد القاهر فى كتابه : الدلائل قد وجد سبيله إلى الكتب التى ألفت بعده فى علوم البلاغة .

وإذا استثنينا حديثه القصير عن الجناس والسجع الذى وضعه فى صدر كتابه : « الأسرار » ، والذى ذكرنا أن الأولى به كان أن يضعه فى كتابه : « الدلائل » ؛ لأنه يتفق مع فكرة هذا الكتاب — إذا استثنينا هذا الحديث وجدنا مسائل الكتاب كذلك وحدة يتصل بعضها ببعض ، وكلها تدور حول المجاز .

فلكى يعرف المجاز لا بد من معرفة الحقيقة ، ولا بد من أن يُعقد فصل يوازن بين الحقيقة والمجاز .

وهذا المجاز منه ما يكون فى الإسناد ، وهو المجاز العقلى ومنه ما يكون فى الكلمة ، وهو المجاز اللغوى .

وهذا المجاز اللغوى منه ما تكون علاقته المشابهة ، وذلك الاستعارة ، ومنه ما تكون فيه العلاقة غير المشابهة ، وذلك هو المجاز المرسل .

ولما كانت الاستعارة مبنيَّة على التشبيه كان من الواجب ذكره ، لكى تفهم الاستعارة على وجهها الصحيح .

ولقد أدرك عبد القاهر هذه الصلة الوثيقة التى تربط هذه الأبواب بعضها ببعض ، وأدرك وجه ترتيبها ، الترتيب الطبيعى ، ورأى أن الذى يوجبه ظاهر الأمر هو البدء فى القول على الحقيقة والمجاز ، ثم يتبع ذلك القول فى التشبيه والتمثيل ، ثم ينسَّق ذكر الاستعارة عليهما ؛ وذلك أن المجاز أعمُّ من الاستعارة ، والتشبيه كالأصل فى الاستعارة ، وهى شبيه بالفرع له(١) .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢١ .

ذلك وجه الترتيب الطبيعى الذى آمن به عبد القاهر لولا أنه رأى تقديم الاستعارة لأهميتها ، ثم أعقبها بذكر التشبيه .

هذه الأبواب ذات الصلة المتشابكة ، والتى جمعها عبد القاهر فى كتاب ، والتى اعترف عبد القاهر بأهميتها فى البلاغة العربية ، وقرر أن البلغاء ينظرون إليها نظرة تقدير وإعجاب هى التى جمع شملها من جاء بعد عبد القاهر فى علم واحد دعوه : « علم البيان » ، ومضيفين إليه باب الكناية لصلتها بالمجاز من ناحية احتياجها إلى قرينة تدل على المعنى المراد منها ، كما أن المجاز فى حاجة إلى هذه القرينة ، غير أن قرينة المجاز تمنع من إرادة المعنى الأصلى ، وقرينة الكناية لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقى .

هذه الأبواب التى جمعها عبد القاهر فى كتاب مضافاً إليها الكناية ، هى ما عرف بعده باسم « علم البيان » .

ولعله سمى بهذا الإسم لما ذكرناه من أن مسائله تعدُّ أمهات مسائل البلاغة ؛ وقد أشاد بها البلغاء ، منذ تنبَّهوا إلى محاسن القول ، ولما كانت البلاغة والفصاحة والبيان كلمات تكاد تكون مترادفة فى ذلك الحين سموا هذه المسائل بعلم البيان ، كأنهم قالوا : « علم البلاغة » .

وفضل عبد القاهر فى مسائل علم البيان يبدو فى محاولته تحديد مسائله ، وذكر أقسامها ، ومعرفة سر بلاغتها ، والوقوف عند أمثلتها يستوحى سرَّ جمالها ، وذلك مجتمعاً أمر لم يقم به بلاغى قبل عبد القاهر .

ولقد صار ما وضحه عبد القاهر من مسائل هذا العلم جزءا أساسيا من علم البيان ، وإذا رجعت إلى كتاب كالإيضاح ، الذى أصبح تقريبا الصورة النهائية لما انتهت إليه البلاغة العربية وجدت آثار عبد القاهر فيه واضحة جلية ، ووجدت ما وصلت إليه مسائل البيان قد بدت فيها جهود الرجل متميزة بين ما زيد عليها من مسائل العلم .

وجدت بصفة خاصة أن عبد القاهر حين يُجرى تقسيما لباب من أبواب تلك المسائل إنما يجريه على ما بين يديه من نماذج بليغة ، يستنتج منها ، ويجعل أقسامها مبينة عليها ، ولا يلجأ إلى العقل ، ليضع أقساما عقلية لاحظّ لها من بلاغة القول ، ولا جمال التعبير .

وإن شئت أن تتبيّن الفرق بين ما يضعه عبد القاهر من تقسيم ، وما وضع بعده من أقسام فى باب التشبيه مثلا ، وجدت تقسيم عبد القاهر يقوم على ما أمامه من النماذج البليغة ، بينما عشرات الأقسام التى وضعها المتأخرون فى هذا الباب : تعتمد على القسمة العقلية ، التى يقتضيها العقل ، ومن هنا جاء جفاف هذه الأقسام ، وقلّة جدواها على البلاغة العربية .

وبقى ما عدا هذه المسائل التى ارتبط بعضها ببعض تمام الارتباط ، والتى سميت بعلم البيان — تحت اسم علم البديع الذى نما مع الزمن ، حتى أصبح كثير الفروع ، متشعب المسالك ، وقد خرجت منه بعض المسائل التى كانت من بين مسائله ، ثم أدرجت فى علم البيان كالاستعارة والكناية .

وليس لعبد القاهر أثر يذكر فى علم البديع ، سوى ما أراد أن يثبته من أن ما يبدو أن الحسن يعود فيه إلى اللفظ ، إنما يعود الجمال فيه إلى معناه ، كالسجع والجناس ؛ أمّا ما عدا ذلك فلا مجهود له .

* * *

وإذا وازنّا بين بلاغة عبد القاهر ، والبلاغة من بعده ، وجدنا الأولى خالصة للدراسة البيانية الخالصة ، لا دخل فيها للفلسفة ، ولا خضوع فيها للمنطق ، ولا لمناقشات الفلسفة والمنطق ، تلك المناقشات التى باعدت بين البلاغة العربية وبين ما كان يرجى لها من تأثير فى الذوق وتربية له .

وأسلوب عبد القاهر سهل واضح ، برغم ما قد يكون فيه أحياناً من جدل ، وإن كنت تحتاج إلى التريُّث ، لفهم الاعتراض ، والرد عليه ؛ لأنه رجل قوىٌّ الحجة ، واضح الدليل .

وهو يترك قلمه يسترسل فى الإيضاح والتفسير ، لا يتكلف سجعاً ولا ازدواجاً ، وإن كان يأتى بالعبارة مسجوعة فى بعض الأحيان ، عندما يكون ممتلىء العاطفة ، وكأنه يأتى بهذا السجع الطبيعى ؛ لأنه يراه وسيلة من وسائل نقل عاطفته إلى السامع .

ويميل إلى البسط فى عرض آرائه ، حتى يقنع قارئه بسلامتها.

ولذلك كله كان عبد القاهر قريب التذوق فى عصرنا الحاضر ؛ لأسلوبه الواضح من ناحية ، ولارتكازه على النفس

الإنسانية فى أحكامه من ناحية ثانية ، ولاعتماده فى هذه الأحكام على النصوص التى بين يديه ، ولحسن عرضه لما يشعر به من الجمال إزاء الأدب : شعره ، ونثره .

وهذا مثل ، فوق ما أتينا به فيما مضى ، يبين هذه الخصائص التى ذكرناها ؛ فقد علق على هذه الأبيات التى لم ترق ابن قتيبة ، وعدّها من الضرب الذى حسن لفظه وحلا ، فإذا أنت فتشته لم تجد هناك طائلا[1] ، وهى :

ولمّا قضَينا مِن مِنى كلَّ حاجَة
ومسَّحَ بالأركان مَن هو ماسِحٌ
وشُدَّت على دُهْم المهارِى رِحالنا
ولم ينظرِ الغادى الذى هو رائِح
أخَذْنا بأطْرافِ الأحاديثِ بيننا
وسالَت بأعناقِ المطِىِّ الأباطِحُ

ولكن عبد القاهر يرى فى هذه الأبيات جمالا ، وتصويراً قوياً لنفسية الشاعر عبَّر عنه بقوله : « ذلك أن أول ما يتلقَّاك من محاسن هذا الشعر أنه قال : « ولما قضينا من منى كل حاجة » ؛ فعبَّر عن قضاء المناسك بأجمعها ، والخروج من فروضها وسننها ، من طريق أمكنه أن يقصر معه اللفظ ، وهو طريقة العموم ، ثم نبَّه بقوله : « ومسَّح بالأركان من هو ماسح » على طواف الوداع الذى هو آخر الأمر ، ودليل المسير الذى هو مقصوده من الشعر ، ثم قال : « أخذنا بأطراف

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٤ .

الأحاديث بيننا » ، فوصل بذكر مسح الأركان ما وليه من زم الركاب ، وركوب الركبان ؛ ثم دلّ بلفظة الأطراف على الصفة التي يختص بها الرفاق في السفر ، من التصرف في فنون القول وشجون الحديث ، أو ما هو عادة المتطرفين من الإشـــارة والتلويح والرّمز والايماء ، وأومأ بذلك عن طيب النفوس ، وقوة النشاط ، وفضلّ الاغتباط ، كما توجبه ألفة الأصحاب ، وأنسة الأحباب ، وكما يليق بحال من وفّق لقضاء العبـــادة الشريفـــة ، ورجا حسن الإياب ، وتنسّم روائح الأحبّة والأوطان ، واستماع التهاني والتحايا من الخلاّن والاخوان ، ثم زان ذلك كله باستعارة لطيفة طبّق فيها مفصل التشبيه ، وأفاد كثيراً من الفوائد بلطف الوحي والتنبيه ، فصرّح أوّلا بما أومأ إليه في الأخذ بأطراف الأحاديث ، من أنهم تنازعوا أحاديثهم على ظهور الرواحل ، وفي حال التوجّه إلى المنازل ؛ وأخبر بعد بسرعة السير ووطأة الظهر ، إذ جعل سلاسة سيرها بهم كالماء تسيل به الأباطح ، وكان في ذلك ما يؤكد ما قبله ؛ لأن الظهور إذا كانت وطيئة ، وكان سيرها السير السهل السريع ، زاد ذلك في نشاط الركبان ، ومع ازدياد النشاط يزداد الحديث طيباً ؛ ثم قال : « بأعناق المطي » ولم يقل : « بالمطيّ » لأن السرعة والبطء يظهران غالباً في أعناقها ، ويبين أمرهما من هواديها وصدورها ، وسائر أجزائها تستند إليها في الحركة ، وتتبعها في الثقل والخفّة ، ويعبر عن المرح والنشاط إذا كانا في أنفسها بأفاعيل لها خاصة في العنق والرأس »[1] .

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٦ – ١٧ .

فأنت ترى قرب هذا النهج فى التحليل من منهجنا فى العصر الحديث .

* * *

وبرغم كثرة ما أثاره عبد القاهر من النقـاش ، لم يكن نقاشه كنقاش البلاغيين الذين جاءوا من بعده نقاشاً لفظياً ، مداره الاعتراض على لفظة ، أو المؤاخذة على عبارة ، مما يباعد بين الدارس وبين البلاغة ، بل بين الدارس ، وبين الموضوع الذى يدرسه ، فيشتت فكره ، ويعوقه عن متابعة دراسـة الموضوع ، كما ترى ذلك فى الكتب البلاغية التى ألِّفت بعد عبد القاهر .

أما مناقشة عبد القاهر فمناقشة فى لبِّ الموضوع وصميمه ، لا تبعدك عن الفكرة ، ولكن تفسِّرها وتجلوها .

* * *

وبعد فقد تأثر عبد القاهر ببعض جهود سابقيه ، ولكن ذلك « لا ينافى الأصالة ، ولا ينفى عن عبد القاهر صفة العـالم المبتكر »[1] ، كما أنه نجح نجاحاً قوياً « فى التوفيق بين التفكير الأدبى الذوقى ، والمنهج الفلسفى العلمى »[2] ؛ وذلك باستثارة الذوق إلى إدراك الجمال ، ثم محـاولة تصنيف ما يهدى إليه الذوق ، ووضعه فى إطار علمى ذى قواعد وقوانين .

---

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٥ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

عبد القاهر بين معاصريه

ابن رشيق القيروانى ، وابن سنان الخفاجى الحلبى

مات عبد القاهر الجرجانى سنة ٤٧١ هـ ، ومات ابن رشيق سنة ٤٦٣ هـ . ومات ابن سنان سنة ٤٦٦ هـ ؛ وعاش الأول فى جرجان ، والثانى فى القيروان ، والثالث فى حلب ؛ وعنى الثلاثة بالدراسات البلاغية ، وتركوا لنا مؤلفات فيها .

والذى يظهر بادىء ذى بدء أن هذا البعد الشاسع بين الأماكن التى عاشوا فيها يجعل من البعيد أن يتأثر أحدهم بصاحبه ؛ وإذا كان هناك تشابه فى بعض الموضوعات التى طرقوها ، فليس ذلك إلا لأن طبيعة المنهج تدعو إليه .

فمن ذلك مثلا أن عبد القاهر وابن رشيق قد تحدّثا فى فضل الشعر ، والرد على من كرهه ، لأن طبيعة كتابيهما تدعو إلى ذلك ؛ فعبد القاهر يرى محاسن الكلام والبلاغة الأخاذة تبدو فى الشعر فى صورة بارعة ، ويرى من الخطأ حرمان نفسه وحرمان كتابه من هذا المورد العذب الذى تتجلّى فيه البلاغة ، وتتبرّج فى زينتها ، فكان من الضرورى له أن يبدأ كتابه بالدفاع عن هذا المورد العذب الذى سيستمد منه نماذجه وأمثلته .

أما ابن رشيق فى العمدة فقد وضع كتابه فى صناعة الشعر

ونقده ؛ فكان من الضرورى له أن يبدأ كتابه بالدفاع عن هذا الشعر الذى ألّف كتابه ؛ لنقده .

وإذا كان الكاتبان قد اتّفقا فى بعض العناصر التى تدافع عن الشعر ، أو تحطّ من قدره ، فليس ذلك إلا لأن هذه الأسباب معروفة متداولة ولكن اتجاه الكاتبين يختلف اختلافاً بيّنا : فبينا يقف عبد القاهر عند حدود الدفاع عن الشعر إذا بابن رشيق لا يقف عند هذا الحد بل يمضى فى إيراد أشعار للخلفاء والقضاة والفقهاء ، ويعرض موضوعات تاريخية عن الشعر ؛ فيذكر من رفعه الشعر ومن وضعه ، ومن قضى له الشعر ومن قضى عليه ، ويورد شفاعات الشعراء وتحريضهم ، ويروى أخبار احتماء القبائل بشعرائها ، ويعقد باباً لمنافع الشعر ومضاره ، وآخر للتكسّب بالشعر ، والأنفة منه ، وغيرهما لتنقّل الشعر فى القبائل .

ثم يتكلم عن القدماء والمحدثين ، وعن المشاهير من الشعراء ، والمتلقّبين منهم ، ومن رغب عن ملاحاة غير الأكفاء . ويعقد باباً لطبقات الشعراء .

ويأخذ بعد ذلك فى ذكر حد الشعر ، وعن اللفظ والمعنى ، والمطبوع والمصنوع وعن الوزن والقافية ، والتقفية والتصريع ، والرجز والقصيد ، والقطع والطوال ، وعن آداب الشاعر ، وعن عمل الشعر ، وعن المقاطع والمطالع .

فاذا تحدّث ابن رشيق عن البلاغة[1] بدا البون الشاسع

(١) العمدة ١ : ١٦١ .

بين المنهجين : فبينا عبد القاهر يحاول أن يدرك سر البلاغة ، ويريد أن يعرف حقيقتها ، إذا بابن رشيق لا يورد فى هذا الباب سوى أقوال مأثورة عن البلاغة ، كأن ينقل عن خلف الأحمر قوله : البلاغة لمحة دالّة ، وعن الخليل بن أحمد قوله : البلاغة : كلمة تكشف عن البقية ، وعن بعض البلغاء قوله : البلاغة قليل يفهم ، وكثير لا يسأم ، إلى غير ذلك مما أورده ابن رشيق .

وتحدث ابن رشيق عن النظم حديثاً بعيداً كل البعد عن حديث عبد القاهر صدّره بأن نقل عن الجاحظ قوله : أجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء ، سهل المخارج ، فتعلم بذلك أنه أفرغ إفراغاً واحداً ، وسبك سبكاً واحداً [1] . وينقل أمثلة للنظم المتناسب السهل على اللسان ، ولِما ثقل على اللسان النطق به ، ولنظم تكلّف فيه صاحبه ما لم يعرفه العرب المطبوعون .

وشتان بين فكرة النظم عند عبد القاهر ، تلك التى بنى عليها كتاباً ، وهذه التى أوردها ابن رشيق ، وهى ناحية التناسب بين المعانى وسهولة الألفاظ .

كما أورد فى هذا الباب أن بعض الناس يستحسنون الشعر مبنياً بعضه على بعض ، أما ابن رشيق فقد استحسن أن يكون كل بيت قائماً بنفسه ، لا يحتاج إلى ما قبله ، ولا إلى ما بعده ،

---

(١) المرجع السابق ص ١٧١ .

وما عدا ذلك فهو تقصير عنده إلا فى مواضع معروفة مثل الحكايات وما شاكلها(١) .

فأنت ترى أىّ بون شاسع بين الفكرتين .

وكذلك ترى منهج عبد القاهر فى أبواب المجاز والاستعارة والتمثيل غير منهج ابن رشيق ، وإن اتّفق الإثنان فى تمجيد المجاز والاستعارة ؛ يقول ابن رشيق : « العرب كثيراً ما تستعمل المجاز ، وتعدّه من مفاخر كلامها ؛ فإنه دليل الفصاحة ، ورأس البلاغة ، . . . والمجاز فى كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة ، وأحسن موقعاً فى القلوب والأسماع(٢) .

وابن رشيق يجعل التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز ، لأنه يجعل ما عدا الحقائق من جميع الألفاظ ، ثم لم يكن محالا محضاً ، فهو مجاز ؛ لاحتماله وجوه التأويل(٣) ؛ أى أنه لا يتوصل إلى معناه مباشرة ، بل لا بد من التّدبر والفهم والروية .

وأما كون التشبيه داخلا تحت المجاز ؛ فلأن المتشابهين فى أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة لا على الحقيقة ... وكذلك الكناية(٤) .

ويرى ابن رشيق أن الاستعارة أفضل المجاز ، وأول أبواب

(١) المرجع السابق ص ١٧٢ وما يليها .
(٢) المرجع السابق ص ١٧٨ .
(٣) المرجع السابق نفسه .
(٤) المرجع السابق ص ١٨٠ .

البديع ؛ وليس فى حلى الشعر أعجب منها ؛ وهى من محاسن الكلام ، إذا وقعت موقعها ، ونزلت موضعها [1] .

ومما هو جدير بالذكر أن عبد القاهر كان موافقا على أن الاستعارة من البديع أيضا [2] ؛ مما يدل على أن عبد القاهر لم يكن يدور بخلده ما دار بخلد من جاء بعده من ضم هذه الأبواب بعضها إلى بعض فى علم واحد .

وكذلك تحدث ابن رشيق عما سمى بعد ذلك بالاستعارة المكنية ، ولكن شتان بين المجىء لها بمثال كما فعل ابن رشيق [3] ، وبين هذه الدراسة الطويلة التى قام بها عبد القاهر ، والتى فرق فيها بين لونى الاستعارة ، مما عرضنا تلخيصا له فيما أسلفناه .

وقد يتفق ابن رشيق وعبد القاهر فى الاستشهاد بمصدر واحد ، كما نقل الاثنان عن صاحب الوساطة [4] .

وعقد ابن رشيق فصلا طويلا للتشبيه ، لم يتأثر فيه تأثرا ما بعبد القاهر ، وإن تأثر بالرمانى .

وقد اتفق هو وعبد القاهر فى أن حسن التشبيه أن يقرب بين البعيدين حتى تصير بينهما مناسبة واشتراك ؛ ولم يوافق

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٠ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٤٦ .

(٣) العمدة ١ : ١٨١ .

(٤) المرجعان السابقان نفسهما .

قدامة فى أن فضل التشبيه ما وقع بين شيئين اشتراكهما فى الصفات أكثر من انفرادهما ، حتى يدنى بهما إلى حال الاتحاد [1] .

وإذا رجعت إلى ما أورده الرجلان فى الكناية وجدتهما لا يلتقيان [2] .

ومما يذكر هنا أن عبد القاهر لم يفرق بين الكناية والتعريض ، بينما فرق بينهما ابن رشيق [3] .

ثم يمضى صاحب العمدة فى حديث عن فنون البديع ، لم يتصل بمعظمها صاحب الدلائل والأسرار . وأغلب الظن أن كتاب عبد القاهر لو أنه وصل إلى ابن رشيق ، ونقل عنه ، لذكره فى كتابه ، وأشار إلى ما نقله عنه .

ولذلك صح لنا ترجيح أن الرجلين لم يتصل أحدهما بصاحبه أى لون من ألوان الإتصال .

* * *

كما نرجح كذلك أن عبد القاهر وابن سنان لم يعرف أحدهما الآخر ، ولم يتفقا إلا فى عناوين النادر من الموضوعات .

وقد ألف عبد القاهر كتابه : دلائل الإعجاز ؛ ليبين به

---

(١) العمدة ١ : ١٩٦ — ١٩٧ .
(٢) راجع ص ٢٢٩ من هذا الكتاب وص ٢٠٩ من الجزء الأول للعمدة .
(٣) راجع باب الإشارة فى العمدة ١ : ٢٠٦ .

سبب إعجاز القرآن ، كما ألف ابن سنان كتابه ؛ لهذا الغرض أيضاً .

قال ابن سنان : « المعجز الدّال على نبوة محمد نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، هو القرآن . والخلاف الظاهر فيما به كان معجزا على قولين :

أحدهما : أنه خرق العادة بفصاحته ، وجرى ذلك مجرى قلب العصا حيّة . وليس للذاهب إلى هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التى وقع التزايد فيها موقعا خرج عن مقدور البشر .

والقول الثانى : أن وجه الإعجاز فى القرآن صرف العرب عن المعارضة ، مع أن فصاحة القرآن كانت فى مقدورهم ، لولا الصرف . وأمر القائل بهذا يجرى مجرى الأول فى الحاجة إلى تحقق الفصاحة ما هى ؛ ليقطع على أنها كانت فى مقدورهم ، ومن جنس فصاحتهم ؛ ونعلم أن مسيلمة وغيره لم يأت بمعارضة على الحقيقة ؛ لأن الكلام الذى أورده خال من الفصاحة التى وقع التحدى بها فى الأسلوب المخصوص [1] » .

ولكن عبد القاهر ينكر إنكارا باتًّا القول بالصرفة فى إعجاز القرآن ، كما سبق أن ذكرنا [2] . أما ابن سنان فيرجح أن وجه إعجاز القرآن هو صرف العرب عن معارضته ، بأن

(١) سر الفصاحة ص ٤ .

(٢) راجع ص ٤٩ من هذا الكتاب .

سلبوا العلوم التى بها كانوا يتمكنون من المعارضة فى وقت مرامهم ذلك ؛ وعلى هذا لا يرى ما رآه الرمانى : من أن بين تأليف حروف القرآن وبين غيره من كلام العرب ، كما بين المتنافر والمتلائم [1] .

وإذا كان عبد القاهر لم يعن بالألفاظ المفردة ؛ ولم ير البلاغة راجعة إليها بوجه من الوجوه ، ولم ير الألفاظ تتفاوت إلا فى ناحيتين : كثرة الاستعمال وقلته ، وسهولة الجرى على اللسان وصعوبته — فإن ابن سنان كتب أكثر من ربع كتابه فى الحديث عن اللفظ المفرد ، وبدأ هذا الحديث عن الأصوات والحروف ومخارجها ، وعن اللغة أهى مواضعة أم توقيف ، وتقسيم تأليف الحروف ثلاثه أقسام : الأول تقسيم الحروف المتباعدة ، وهو الأحسن المختار ، والثانى تضعيف الحرف نفسه ، وهو يلى هذا القسم فى الحسن ، والثالث تأليف الحروف المتجاورة ، وهو إما قليل فى كلامهم ، أو منبوذ رأسا [2] .

وبعد أن يتحدث عن الفصاحة والبلاغة يذكر شروط الفصاحة فى اللفظ المفرد [3] .

ثم يعرض لفصاحة المركب ، وشروط هذه الفصاحة ،

---

(١) سر الفصاحة ص ٩٢ .
(٢) سر الفصاحة ص ٥٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٨٩ .

ويذكر ضمن الكناية[1] من أصول الفصاحة وشروط البلاغة ، ويعالج ابن سنان الكناية بضرب الأمثلة الجيدة والرديئة فحسب ، لا كما عالجها عبد القاهر .

وعالج ابن سنان السجع علاجاً محموداً . وخالف الرمانى فى نفى السجع عن القرآن ، بل رأى فى القرآن سجعاً إذا تماثلت حروفه فى المقاطع ، فإذا لم تماثل فليست بسجع[2] .

ووافق رأيه رأى عبد القاهر فى أن السجع يحمد ، إذا وقع سهلا متيسراً ، بلا كلفة ولا مشقة ، وبحيث يظهر أنه لم يقصد فى نفسه ، ولا أحضره إلا صدق معناه ، دون موافقة لفظه ، ولا يكون الكلام الذى قبله إنما يتخيل لأجله ، وورد ؛ ليصير وصلة له[3] .

وذكر ابن سنان الجناس والطباق أيضاً ، ولكن من زاوية غير الزاوية التى نظر إليها عبد القاهر ، فذكر التعريف ، وعنى بالأقسام ، وبإيراد الأمثلة الكثيرة ، الجيدة والرديئة[4] .

وقد تعرض الكاتبان للوضوح والغموض فى الكلام ، وأسباب الغموض .

أما عبد القاهر فيفضل الكلام الذى يحتاج إلى فكر فى

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ .
(٢) المرجع السابق ص ١٦٥ .
(٣) المرجع السابق ص ١٦٣ — ١٦٤ .
(٤) المرجع السابق ص ١٨٣ وما يليها .

استخراجـــه ، وتدبر للوصول إلى معنـــاه ، كما سبق أن ذكرنا . وأما ابن سنان فيرى من شروط الفصاحة والبلاغة أن يكون معنى الكلام واضحاً ظاهراً جلياً ، لا يحتاج إلى فكر فى استخراجه ، وتأمل لفهمه[1] ولكل منهما حجته التى أوردها فى كتابه .

وبيّن عبد القاهر سبب التعقيد فى الكلام ، وأنه يعود إلى أن اللفظ لم يتبع المعنى ، أو إلى أن المعنى الأول لا يقود فى سهولة إلى المعنى الثانى فى باب الكناية ، كما سبق أن بينا .

أما ابن سنان فيذكر أسباباً ستة من أجلها يغمض الكلام على السامع ؛ اثنان منها يعودان إلى اللفظ ، بأن تكون الكلمة غريبة من وحشى اللغة ، أو أن تكون من الألفاظ المشتركة .

واثنان فى تأليف الألفاظ ، وهما : فرط الإيجاز ، وإغلاق النظم ، كأبيات المعانى من شعر أبى الطيب وغيره .

واثنان فى المعانى : وهما : أن يكون فى نفسه دقيقاً ، وأن يحتاج فى فهمه إلى مقدمات إذا تصورت بنى ذلك المعنى عليها ، فلا تكون المقدمات حصلت للمخاطب ، فلا يقع له فهم المعنى .

ويمضى ابن سنان فى بيان كيف يتخلص الأديب من هذه العيوب (٢) .

---

(١) سر الفصاحة ص ٢٠٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ وما يليها .

ثم يتحدث ابن سنان عن المعانى ، وما ينبغى أن يكون لها من صحة التقسيم ، وصحة التشبيه .

وهنا يتفق رأيه مع رأى قدامة فى أن الأحسن فى التشبيه أن يكون أحد الشيئين يشبه الآخر فى أكثر صفاته ومعانيه[1] ، وهو ما لم يقره ابن رشيق ، وما لم يره عبد القاهر .

ويتحدث ابن سنان عن المبالغة فى المعنى والغلو ، فيرى أن الناس مختلفون فى حمد الغلو وذمه ، فمنهم من يختاره ، ويقول : أحسن الشعر أكذبه ، ويرى ابن سنان أن ذلك هو مذهب اليونانيين فى شعرهم[2] .

والذى ذهب إليه ابن سنان هو حمد المبالغة والغلو ؛ لأن الشعر مبنى على الجواز والتسمح ؛ لكنه يرى أن يستعمل فى ذلك كاد ، وما جرى فى معناها ليكون الكلام أقرب إلى حيز الصحة[3] .

وسبق أن رأينا عبد القاهر قد بين أن أحسن الشعر أكذبه يراد به أن أحسن الشعر ما بنى على التخييل ، وكان موقف عبد القاهر مع من يقول : إن خير الشعر أصدقه .

---

(١) سر الفصاحة ص ٢٣٥ .
(٢) سر الفصاحة ص ٢٥٦ .
(٣) المرجع السابق نفسه

وتعرض ابن سنان لصحة النسق والنظم ، ولكن بمعنى لا صلة بينه وبين نظم عبد القاهر ؛ وابن سنان يشرح ذلك بقـــوله : « صحة النسق والنظم هو أن يستمر فى المعنى الواحد ، وإذا أراد أن يستأنف معنى آخر أحسن التخلص إليه ، حتى يكون متعلقاً بالأول ، وغير منقطع عنه » .

« ومن هذا الباب خروج الشعراء من النسيب إلى المدح : فإن المحدثين أجادوا التخلص ، حتى صار كلامهم فى النسيب متعلقاً بكلامهم فى المدح لا ينقطع عنه ؛ فأما العرب المتقدمون فلم يكونوا يسلكون هذه الطريقة ، وإنما كان أكثر خروجهم من النَّسيب إما منقطعاً ، وإما مبنياً على وصف الإبل التى ساروا إلى الممدوح عليها[1] » .

ويمضى بعدئذ يضرب الأمثلة لما ذكر .

وبعد فقد بدا من هذا الغرض أن أحد هؤلاء الثلاثة لم يؤثر فى صاحبه أى لون من التأثير ، ولم يقرأ أحدهم ما كتبه صاحبه .

ويدلنا ذلك العرض أيضاً على أن عبد القاهر كان أكثر الثلاثة تأثيراً فى البلاغة العربية من بعده ، سواء من ناحية تقسيم علومهـــا إلى المعانى ، والبيـــان ، والبديع ؛ أو من ناحية

---

(١) سر الفصاحة ص ٢٥٣ .

استنثاره بوضع علم المعانى ؛ أو من ناحية تنظيم علم البيان ؛ أو من ناحية الأقسام التى وضعها للمجاز ، والاستعارة ، والتشبيه ؛ أو من ناحية أمثلته التى تداولتها كتب البـــلاغة من بعده .

عبد القاهر في عصرنا الحديث

عني بدراسة عبد القاهر كثير من الباحثين فى عصرنا الحديث ؛ ولعل أول من تنبه إلى كتابيه : الدلائل ، والأسرار ، الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، فقد قرأهما دروساً فى الأزهر ، وعلق عليهما ، ورآهما أولى بالدراسة من تلك الكتب التى تجعل أساسها متنا موجزاً غاية الإيجاز ، تضع عليه شرحاً أو شروحاً ، ثم تضع على الشرح شرحاً تدعوه حاشية ، وعلى الحاشية تعليقات تدعوها تقريراً ، وتمضى هذه المؤلفات كلها بين مناقشات لفظية وجـدل عقيم لا طائل تحته ، وتقسيمات عقلية منطقية لا صلة لها بواقع الكلام البليغ .

رأى الأستاذ الإمام أن هذين الكتابين أولى بالدراسة ؛ لأنهما مع عنايتهما بالتحديد والتقسيم يبنيـان دراستهما على واقع النصوص الأدبية ، ولا صلة لهما بالجدل الذى لا نتيجة له ، فضلا عن سهولة أسلوبهما ، وامتلائهما بالنصوص الأدبية الممتازة ، مما يقرب قارئهما من تذوق البلاغة ، والبصر بدقائق فنونهما .

وكان من أثر تدريسهما أن خرجا مطبوعين إلى الوجود ، مصححين بقدر الامكان .

كما أخرجت مطبعة بولاق له كتاب « العـوامل المائة »

الذى سبق أن تحدثنا عنه ، وربما كان الباعث على إخراجه أنه كتاب موجز فى النحو يجمع مسائله مركزة ، فيسهل حفظها ، ويكون ذلك وسيلة من وسائل إحياء اللغة العربية .

كذلك أخرج له عبد العزيز الميمنى بعليكره بالهند كتابه : « المختار من دواوين المتنبى ، والبحترى ، وأبى تمام » ، بعد أن صححه ، وعارضه بالأصول وشرحه . وقد سبق أن تحدثنا عن هذا الكتاب [1] .

وهـــذه الكتب مضافاً إليها الجزء الثانى من شرحه على الإيضاح ، وهو المسمى « بالمقتصد » ولا يزال مخطوطاً — هى الباقية لنا من آثار عبد القاهر .

* * *

ودرس عبد القاهر الأســتاذ الجليل الدكتور طه حسين الذى رأى أنه قد تم على يد عبد القاهر التوفيق بين البيانين : العربى ، واليونانى ؛ لأنه ألف كتابين : أسرار البلاغة ، ودلائل الإعجاز ؛ وهما يعدان بحق أنفس ما كتب فى البيان العربى ، وعند قراءة كتاب الأسرار نكاد نجزم بأن المؤلف قرأ الفصل الذى عقده ابن سينا للعبارة ، وأنه فكّر فيه كثيراً ، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص . وقد سبق أن عرب ابن سينا كتاب الخطابة ، وجعله فى متناول الفكر العربى .

---

(١) راجع ص ٣٥ من هذا الكتاب .

ويشرح الدكتور جهود عبد القاهر داخل دائرة أرسطو ، فيرى أن عبد القاهر قد درس الحقيقة والمجاز ، فتبين له أن تصور القدماء للمجاز مضطرب غير مستقيم ، فانبرى يوضح مبهمه ، ويجلو غامضه ، فقسم المجاز إلى نوعين : « مجاز لغوى » و « مجاز عقلى » ، ثم قسم المجاز اللغوى إلى نوعين : أحدهما يقوم على التشبيه ، وأما الآخر فعبارة عن كل لفظ استعمل مكان لفظ آخر لصلة بينهما .

ونحن نعرف مجاز أرسطو الذى يجيز إطلاق اسم الجنس على النوع ، واسم النوع على الجنس ... فمجاز أرسطو هذا هو ما يسميه عبد القاهر : مجازاً مرسلا ، وأما المجاز الذي يقوم على التشبيه ، وهو الذى يسميه أرسطو : « صورة » فيسميه عبد القاهر : استعارة .

ولكى يقرر عبد القاهر مذهبه هذا ، يتعمق فى دراسة المجاز والتشبيه تعمقاً لم يسبق إليه ، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التى رسمها أرسطو . أما المجاز العقلى فهو من ابتكار عبد القاهر[1] .

وقد سبق أن بينا رأينا فى ذلك .

كما أننى لم أفهم وجهة نظر أستاذنا الدكتور فى أن عبد القاهر يبدأ بحثه فى دلائل الإعجاز بنقد نظريتين قديمتين : إحداهما تجعل جمال الكلام فى اللفظ ، والأخرى تجعله فى

(١) تمهيد فى البيان العربى – مقدمة نقد النثر ص ٢٨ – ٢٩ .

المعنى ، ثم ينتهى به البحث إلى أن الجمال ليس فى اللفظ ، ولا فى المعنى ، وإنما هو فى نظم الكلام ، أى فى الأسلوب[1] .

لم أفهم وجهة نظر الأستاذ الجليل ؛ لأن عبد القاهر ألف كتابه من ألفه إلى يائه ؛ لإثبات أن البلاغة إنما تعود إلى المعنى ، وأن الكلام يعد بليغاً إذا كان اللفظ فيه تابعاً لمعناه ؛ وليس معنى ذلك أن عبد القاهر لا يعنى بالصياغة ، ولا يأبه بها ، بل إنه يعنى بها عناية كبرى ، ويفضل صياغة على أخرى ، حتى تصل الصياغة إلى درجة الإعجاز ، وذلك إنما يكون إذا تبعت الصياغة المعنى ؛ وقد شرحنا ذلك فى فصل « اللفظ والمعنى » . ولذلك لم أفهم وجهة نظر أستاذنا الجليل .

ويعود الدكتور فيقرر أن من يقـرأ « دلائل الإعجاز » لا يسعه إلا أن يعترف بما أنفق عبد القاهر من جهد خصب صادق فى التأليف بين قواعد النحو العربى وبين آراء أرسطو العامة فى الجملة والأسلوب والفصول[2] .

ولا أرى فى ذلك ما يراه الأستاذ الدكتور .

كما لا أرى رأيه فى أن كتاب « دلائل الإعجاز » ، يحاول فيه عبد القاهر أن يثبت إعجاز القرآن ، فذلك أمر قد أثبته فى رسالته الشافية ، ولكنه فى كتاب الدلائل يحاول أن يثبت وجه إعجاز القرآن .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

كما لا أوافق الدكتور على أن البحث قد اضطر عبد القاهر إلى الكلام على أهمية حروف العطف [1] ؛ لأن الذى عنى به عبد القاهر هو حرف الواو وحده من بين حروف العطف ؛ لأن الإشكال يعرض فيها دون غيرها من حروف العطف ، وذلك لأن تلك تفيد مع الإشراك معانى على عكس الواو[2] . ومن أجلها عقد عبد القاهر باب الفصل والوصل .

ويقرر أستاذنا أنه إذا كان الجاحظ هو واضع أساس البيان العربى حقــاً ، فعبد القاهر هو الذى رفع قواعده ، وأحكم بناءه[3] .

* * *

ولا أوافق أيضاً أستاذى المجدد الأستاذ أمين الخولى فيما ذهب إليه : من أن عبد القاهر « متكلم فلسفى تارة ، وهو أديب صانع كلام وناقده طوراً ، هو متكلم أو بليغ كلامى الدرس فى كتابه : « دلائل الإعجاز » ، يعنى أولا وأخيراً بقضية الإعجاز فقط ، وينصرف إليها فيه انصرافاً تاماً ، فيجادل عنها جدلا منطقياً بارز النزعة فى أسلوبه ، من مثل قوله : « إن قلتم قلنا » ، و « كيف لا يكون الأمر كذلك » و « ما هو إلا كذا وكذا » ،

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٧٢ .

(٣) تمهيد فى البيان العربى ص ٣٠ .

مما لا نطيل بسوق شواهد منه ؛ لأنه كثير يعثر عليه في أغلب صفحات الكتاب » .

« وعبد القاهر بليغ أديب فى كتابه الآخر « أسرار البلاغة » ، لا يتحدث فى قضية الإعجاز بكثير ولا قليل ، بل لا يستشهد بالقرآن على نسبة كافية ، وكأنه يتحرى ترك ذلك ، لما نشعر به من قلة الشواهد القرآنية فى كتابه هذا قلة ظاهرة ، كما يبدو فيه أسلوبه خالياً من الأسلوب المنطقى الاستدلالى ، ميالا إلى طول النفس ، وبسطة العبارة ، والاعتماد على الحاسة الفنية ، وتحكيم الذوق الفنى »[1] .

لا أوافق أستاذى فى أن عبد القاهر فى كتابه : « دلائل الإعجاز » قد عنى أولا وأخيراً بقضية الإعجاز فقط . يجادل عنها جدلا منطقياً ، لأنه قرر أول ماقرر أن إعجاز القرآن يعود إلى بلاغته فى نظمه ؛ فانصرف فى كتابه إلى تحقيق معنى البلاغة ، وكتابه من أوله إلى آخره يدور حول التعريف بالبلاغة ، وإلى أى شىء تعود .

ولم يجادل عبدالقاهر فى كتابه جدلا منطقياً ، وإنما كان جدلا يعتمد على الذوق ، لأنه يؤمن بأن الذوق هو الحكم فى البلاغة ، وقد سبق فى الفصل الذى عقدناه للذوق أن بينا موقف عبد القاهر منه ، وأنه يرتكز عليه فى إدراك أسرار الجمال .

---

(١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٢٣ .

وقد بيّن عبدالقاهر اعتماده على الذوق فى أكثر من موضع فى كتاب « دلائل الإعجاز » .

ولا أريد أن أكرر هنا ما سبق أن ذكرته فى فصل الذوق الذى أشاد به عبد القاهر فى كتـــابه : « الدلائل » ، وبحسبى أن أنقل هذا النص من الكتاب فى معرض الرد على من يخالفه فى رأيه ، فيقول : « ليس الداء فيه بالهين ، لأن المزايا التى تحتاج أن تعلمهم مكانها ، وتصور لهم شأنها ، أمور خفية ، ومعان روحانية ، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها ، وتحدث له علماً بها ، حتى يكون مهيئاً لإدراكها ، وتكون فيه طبيعة قابلة لها ، ويكون له ذوق وقريحة يجـــد لها فى نفسه إحساساً بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيه المزية على الجملة ، وممن إذا تصفح الكلام ، وتدبر الشعر فرق بين موقع شيء منها وشيء [1] » .

« وهذا الإحساس قليل فى الناس ، فلست تملك من أمرك شيئاً حتى تظفر بمن له طبع إذا قدحته ورى ، وقلب إذا أريته رأى [2] » .

وأما مناقشته ، وكثرة جدله فى كتاب « الدلائل » ، فلأن فكرته التى ملكت عليه قلبه ، وهى فكرة البـــلاغة ومعناها يطوف حولها شبهات كثيرة رأى من واجبه إزاءها أن ينفيها

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٤١٩ - ٤٢٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

بكل ما أوتى من قوة . على أن أسرار البـــلاغة لم يخـــل من المناقشات .

عبد القاهر إذن أديب فى كتابيه .

وأما أنه لم يتحدث فى كتاب « الأسرار » فى قضية الإعجاز فلأن هذه القضية لم تكن من أهداف هذا الكتاب ، وقد سبق أن بينا هدف عبدالقاهر فى كتابيه .

* * *

أما المرحوم الأستاذ ابراهيم مصطفى فيرى أن عبد القاهر رسم فى كتابه : « دلائل الإعجاز » طريقاً جديداً للبحث النحوى تجاوز أواخر الكلم وعـــلامات الإعراب ، وبيّن أن للكلام « نظماً » وأن رعاية هذا النَّظم واتباع قوانينه هى السبيل إلى الإبانة والإفهام ، وأنه إذا عدل بالكلام عن سنن هذا النظم لم يكن مفهما معناه ، ولا دالا على مايراد منه [1] .

ولكن جمهور النحاة لم يتأثروا بأفكار عبـــد القاهر ، ولم يزيدوا فى أبحاثهم النحوية حرفاً ، ولا اهتـــدوا منه بشىء ، وآخرون منهم أخذوا الأمثلة التى ضربها عبدالقاهر بياناً لرأيه ، وتأييداً لمذهبه . وجعلوها أصول علم من علوم البلاغة سموه « علم المعانى » . وفصلوه عن النحو فصلا أزهق روح الفكرة ، وذهب بنورها ؛ وقد كان أبو بكر يبدى ويعيد فى أنها معانى

---

(١) إحياء النحو ص ١٦ .

النحو ؛ فسموا علمهم : « المعانى » ، وبتروا الإسم هذا البتر المضلل (١) .

ويرى الأستاذ « ابراهيم » أن الذى شغل الناس عن فهم « نظم » عبد القاهر أمران :

الأول : عام يتصل بحال العلم فى القرن الخامس : عصر أبى بكر ، إذ كانت العقول قد همدت ، وقيدت بسلاسل من التقليد حرمت عليها أن تقبل أى ابتداع أو تجديد .

الثانى خاص يعود إلى طبيعة المذهب ، وأن أساسه الذوق ، وتنبه الحس اللغوى لزنة الأساليب ، ودرك خصائصها ، وقد كانت العجمة إذ ذاك غالبة بغلبة الأعاجم ، والعلماء واقفون من علم العربية عند ظاهر لفظها ، لايبلغ بهم الحس اللغوى أن يذوقوا ماذاق عبدالقاهر ، ولا أن يدركوا ما أدرك (٢) .

ويرى المرحوم الأستاذ « ابراهيم مصطفى « أنه قد آن لمذهب عبد القاهر أن يحيا ، وأن يكون هو سبيل البحث النحوى (٣) .

ذلك رأى المرحوم « ابراهيم مصطفى » ، فهو يؤمن بأن إحياء النحو يكون بإبعاده عن هذا الجفاف الذى يعيش فيه النحو ، وذلك بمزجه بهذه النواحى الفنية التى ذكرها عبد

---

(١) المرجع السابق ص ١٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٩ — ٢٠ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٠ .

القاهر فى دلائل الإعجاز ، وهو رأى له وجاهته ، ولكن من الممكن التساؤل : إلى أى مدى يُحيي هذا الاتجاهُ النحوّ ، ويعمل على إنهاضه ؟[1] .

* * *

وللأستاذ محمد خلف الله دراسة للمنزع النفسى فى بحث « أسرار البلاغة » بدأه بأن كتابى « الأسرار » و « الدلائل » يقومان على نظريتين متكاملتين يتعهدهما المؤلف بالتقرير والشرح والتطبيق والاعتراض والرد .

أما السابق من الكتابين فيرجح أن يكون كتاب « الدلائل » .

ويشرح الأستاذ غرض المؤلف فى كل من الكتابين ، فقد ذكر مؤلفهما أن علم البيـــان قد لقى من الضيم ما لم يلقه علم آخر ؛ وأن هناك من الدقائق والأسرار التى تعرض لنظم الكلام ما يجهله الدارسون ؛ ولهذا ندب عبد القاهر نفسه ؛ « ليعالج الأدب على أساس طريقة واضحة ، يتعاون فيها الاســـتقراء والذوق والمعرفة ، ويرجع فيها إلى الأسس العامة التى تتفرع عنها ظواهر الأدب ، وتنبنى عليها نواحى جماله وتأثيره ، فعلى الباحث إذن أن يتنبه لناحيتين فى دراسة الفن الأدبى : أولاهما : ناحية البنـــاء والنظم والتركيب ، والثانية : ناحيـــة الصياغة والتصوير والجمال . وهاتان هما اللتان انتدب لهما عبد القاهر

(١) راجع ص ١٤٥ من كتاب « من النقد والأدب » ج ٤ للمؤلف .

فى كتابيه ، على مايظهر ، يعالج الأولى فى « الدلائل » ، والثانية فى « الأسرار[1] » .

وكتاب « دلائل الإعجاز » كتاب عام فى النظرية الأدبية ، واتصالها بإعجاز القرآن ، يطرق فيه عبدالقاهر أهم النواحى التى عرفت بعد باسم البلاغة ، ولكن بحث « أسرار البلاغة » بحث خاص يتناول مواضيع الاستعارة والتشبيه والتمثيل ، فيعالجها على حدة . ومن الظاهر أن هذه المسائل البيانية ذات صفة خاصة فى الخلق الأدبى ، وللصور الفنية التى تندرج تحتها تأثير خاص فى النفس .

وقد حاول عبدالقاهر أن يحل فكرة النظم فى الاعتبار الأدبى ، غير أن جمال الصور الفنية فى هذه الأبواب لايتكشف على أساس فكرة النظم وحدها ، فكان من الطبيعى أن تبحث بحثاً خاصاً يؤكد فيه الجانب النفسانى من جمالها ، وهذا هو موضوع « الأسرار » [2] .

وبيّن صاحب البحث موقف القدماء والمحدثين من عبدالقاهر[3]

وعرض الفكرة التى قام عليها « دلائل الإعجاز » ، واجدا أن نظرية عبد القاهر فى أمر اللفظ والمعنى تحتاج إلى نظر

---

(١) من الوجهة النفسية ص ٧٤ — ٧٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٣ — ٧٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٧٦ — ٧٧ .

ومناقشة ، ويتلجلج فى بعض جوانبها شيء من الغموض والتناقض والإسراف[1] .

ومضى الباحث يحلل كتاب « أسرار البلاغة » ، واقفاً عند النواحى النفسية من هذا الكتاب[2] ؛ ثم يستخلص الفكرة الرئيسية التى تبرز فى كتاب « أسرار البلاغة » ، والتى يصح أن نعتبرها نظريته فى الأدب ، وهى : « أن مقياس الجودة الأدبية تأثير الصور البيانية فى نفس متذوقها »[3] .

ويمضى الأستاذ الباحث فى سياحة تاريخية ، يعرض فيها بإيجاز تاريخ النقد الأدبى منذ العصر الجاهلى حتى أيام عبدالقاهر[4] إذ يرى أن مؤلِّفَين فى القرن الرابع قبل عبد القاهر كان لهما تفكير نفسى فى النقد ، هما : القاضى الجرجانى ، وأبو هلال العسكرى[5] . وإلى « أن جهود عبد القاهر ونظرياته كانت استمراراً وتنظيما للجهود العربية النقدية التى تعهدتها ونمتها الحياة الإسلامية الجديدة[6] » .

ويعقد الأستاذ خلف الله فصلا[7] يدرس فيه تأثر عبد القاهر

---

(١) المرجع السابق ص ٧٧ — ٧٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٨ — ٩٢ .
(٣) المرجع السابق ص ٩٢ — ٩٦ .
(٤) المرجع السابق ص ٩٦ — ١٠٧ .
(٥) المرجع السابق ص ١٠٥ .
(٦) المرجع السابق ص ١٠٥ — ١٠٧ .
(٧) المرجع السابق ص ١٠٧ — ١١٥

فى بعض نواحى تفكيره البلاغى والنقدى بالثقافة الإغريقية ، ولا سيما بحوث أرسطو ، ويرى لذلك أن يتحدث عن تأثر التراث الإسلامى بفلسفة الإغريق وإنتاجهم الفكرى ، فيمر مراً سريعاً باتصال العرب بالثقافة اليونانية ، وبكتب « أرسطو » بوجه خاص ، ويوجز أهم النواحى التى تعرض لها كتاباه : الشعر ، والخطابة ؛ لكى يرى إلى أى مدى تأثر بهما عبد القاهر .

وبدا الأستاذ خلف الله فى أول الأمر حذراً كل الحذر فى إثبات تأثر عبد القاهر بأرسطو ، وذلك اذ يقول : « وليس لدينا من دليل على أن عبد القاهر قرأ كتاب الشعر ، إلا ما رجحه « طه حسين » من أن عبد القاهر انتفع بتعريب « ابن سينا » لخطابة « أرسطو » وشعره ؛ ولن تعطينا النظرة السريعة التى نظرناها فى كتاب الشعر لأرسطو أكثر من ترجيح أن عبد القاهر متأثر بأرسطو على العموم فى منزعه النفسانى فى فهم ظواهر الأدب[1] .

حتى إذا حلل كتاب « الخطابة » قال بعد أن حلل المقالة الرابعة : « إن الذى يطلع على هذه المقالة لا يملك إلا أن يرجح أن عبد القاهر انتفع بها على نحو ما ، فيما قصد إليه فى أسرار البلاغة من تفريع وتحقيق »[2] .

---

(١) المرجع السابق ص ١١١ .
(٢) المرجع السابق ص ١١٣ .

وكان الأستاذ شديد الحذر فى اثبات التأثر ، ولم يثبت إلا ترجيح تأثر عبد القاهر على نحو ما بالبحوث الإغريقية المترجمة[1]

ثم يختم بحثه قائلا : « غير أن هذا التأثر لا ينافى الأصالة ، ولا ينفى عن عبد القاهر صفة العالم المبتكر ، ولا يقلل من أهمية نظريته التى لم يسبقه سابق إلى عرضها ، وتحقيقها ، وإفراد موضوعها بالدرس ، كما يفرد العالم الحديث موضوعا معينا للبحث والتنقيب فى رسالة خاصة ، فمنهجه ، وطريقة تأليفه إذن من أبرز المعالم فى الدراسات العربية النقدية ، وشخصيته العلمية فى نظريته واضحة حقا بجانب شخصية « أرسطو » وإن قدرته على تسخير العلم فى كشف أسرار الذوق لدليل على أصالته ، كفيل بخلوده[2] .

وقد بيّنتُ فيما مضى رأيى فى تأثر عبد القاهر بأرسطو ، وهنا أنفى عن عبدالقاهر هذا التأثر حتى بالمنزع النفسانى العام ، بعد أن رأينا عالمين قبل عبدالقاهر ينزعان هذا المنزع ، وهما القاضى الجرجانى ، وأبو هلال العسكرى .

كما لا أتفق مع الأستاذ فى ناحيتين أخريين :

أما الأولى فيسير أمرها ، وربما كانت إسراع قلم ، وتلك هى أن كتاب « دلائل الإعجاز » لم يطرق أهم الموضوعات التى

---

(١) المرجع السابق ص ١١٥ .
(٢) المرجع السابق نفسه .

عرفت بعد باسم « البلاغة »[1] ، وإنما تلك التى عرفت باسم « المعانى » .

أما الناحية الثانية فبالغة الخطورة ، تلك هى أن جمال الصور الفنية فى هذه الأبواب ، أى أبواب التشبيه والاستعارة والتمثيل لا يتكشف على أساس فكرة النظم وحدها[2] ، وأن على الباحث أن يتنبه لناحيتين فى دراسة الفن الأدبى : أولاهما : ناحية البناء والنّظم والتّركيب ، والثانية ناحيـة الصياغة والتصوير والجمال .

وإنما كانت بالغة الخطورة ، لأنها تهدم نظرية عبدالقاهر من أساسها ، لأن عبدالقاهر يجعل البلاغة والفصاحة والبراعة وما شاكلها صفات تعود إلى نظم الكلم ، لا إلى الألفاظ منفردة ، وأن هذا النظم ليس شيئاً سوى توخى معـانى النحو بين الكلم ، وأن بلاغة النظم إنما تتحقق إذا كان تابعا للمعنى

تلك هى أساس فكرة عبد القاهر ، لم يفرق فى ذلك بين حقيقة ومجاز ، ولا بين استعارة وتشبيه ، وقد أتعب نفسه فى كتاب « الدلائل » لإثبات أن بلاغة هذه الألوان إنما هو لنظمها ولمعناها ، بل إن هذه الألوان كانت أدلة له لإثبات فكرته ، فلم يكن يرى فيها سـوى نظم تابع لمعناه ، وعلى هـذا الأساس عالجها فى كتاب « دلائل الإعجاز » ، وإنما عالجها فى كتاب

---

(١) المرجع السابق ص ٧٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٥ .

« الأسرار » على أساس أن هذه الألوان ينظر إليها على أنها أسس علم البلاغة ، فدرسها مستقلة ؛ ليبين فروعها ، والفروق بين بعضها وبعض ، من غير أن يحتاج تبيُّن جمالها إلى شيء غير فكرة النظم وحدها .

ويدل على ذلك أن الناحيتين اللتين ذكرهما الأستاذ غير مختلفتين ؛ فهل ناحية الصياغة سوى ناحية البناء والنظم ، وهل التصوير شيء غير البناء ؛ ومما هو جدير بالذكر أن عبد القاهر تحدث عن الصياغة والتصوير فى كتابه « الدلائل » أكثر كثيراً مما تحدث عنهما فى كتاب « الأسرار » ؛ وأما الجمال فقد أكثر عبد القاهر إكثاراً مملا فى أنه إنما يعود إلى النظم ليس غير .

ليس هناك إذن ناحيتان عند عبد القاهر ، وإنما هى ناحية واحدة ، هى فكرة النَّظم وحدها ، لا يشركها سواها فى تبين بلاغة الكلام وجماله ؛ مما وضع عبد القاهر من أجلها كتابه : « دلائل الإعجاز » .

أما ما رآه الأستاذ فى أن نظرية عبد القاهر فى أمر اللفظ والمعنى يبدو فى بعض جوانبها شيء من الغموض والتناقض ، فقد رأينا أن ذلك يبدو فى ظاهر الأمر ، أما فى حقيقته ، فليس ثمة غموض ولا تناقض ، كما بينا ذلك فى الفصل الذى عقدناه للفظ والمعنى[1] .

* * *

(١) راجع ص ١٢٥ من هذا الكتاب .

وكتب الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى كتابا عن « عبد القاهر والبلاغة العربية » ، بدأه ينقل ترجمته من فوات الوفيات وبغية الوعاة وغيرهما .

وعقـــد المؤلف فصلا لعبد القاهر والكتَّاب المحـــدثين ، لخص فيه رأى الدكتور مندور الذى رأى أن جمـــاع آراء عبد القاهر مسألتان :

ا ــ إنكاره لما رآه الجاحظ من أهمية الألفاظ ، ثم ثورته على مذهب العســـكرى الذى يرى جودة الكلام تعـــود إلى محسِّنات لفظية تقف عند الشكل [1] .

ونحن لا نوافق الباحث على ذلك ؛ لأن عبد القاهر لم ينكر على الجاحظ فكرته ، وإنما استدلَّ بها ، ووافقه عليها ، ورأى الناس لم يفهموها على وجهها الصحيح ، أمَّا هو فموافق للجاحظ فى فكرته ؛ لأن الجاحظ لم يدع النـــاس إلى نصرة اللفظ على المعنى ، ولم يدع مطلقـــا إلى العبـــارة المتكلِّفة ذات الرنين الموســـيقى اللفظى إذا خلت من المعـــنى ، وقد بينَّـــا فيمـــا سبق أن عبـــد القاهر يتَّفق مع الجاحظ تمام الإتفـــاق فى الصياغة وجودة التعبير ، وإنما يزيد على الجاحظ فى بيان سبب جمال هذه الصياغة ، وهو أن اللفظ تابع للمعنى ومصور له ؛ وقد بيَّنا ذلك فيما مضى .

وأما مخالفته للعسكرى ، فلم يكن العسكرى ممَّن يقبـــل

(١) عبد القاهر والبلاغة العربية ص ٨ .

التكلف فى المجئ بالمحسنات البديعية ، والذى جاء به عبد القاهر هو بيان أن هذه المحسنات البديعية كالجناس والسجع مما يبدو أن جمالها لفظي – إنما جمالها فى معناها ، وأن التكلف يكون حيث يتبع المعنى اللفظ ، وقد شرحنا ذلك أيضاً فى سعة فيما مضى .

ويرى الدكتور مندور أن عبدالقاهر فى « الدلائل يرى أن الجودة إنما تكون بدقة الأداء ، ونجد عنده فى « أسرار البلاغة نظرية أخرى فى الموازنة بين طرق الأداء الحقيقية منها والمجازية فنظرية « الدلائل » تسير مع نظم الكلام والأسلوب ، وعلى أن المعنى الواحد لا يمكن أن يعبَّر عنه إلا بعبارة واحدة ، ونظرية « الأسرار » تقوم على افتراض وجود طريقتين للعبارة : طريق الحقيقة ، وطريق المجاز [1] .

ونحن لانوافق للدكتور مندور فى ذلك ؛ فليس افتراض وجود طريقتين للعبارة نظرية لعبدالقاهر ، وإنما مضى جميع العلماء من قبله على هذا الافتراض .

ويقرِّر عبدالقاهر فى كتابيه : « الدلائل » ، « الأسرار » أن أصل المعنى يمكن أن يعبِّر عنه بطرق مختلفة ، وأن لكل عبارة من ذلك معناها الذى تفترق به عن العبارة الأخرى ، لأن العبارتين لا يمكن أن يؤديا معنى واحدا إلا إذا اتَّفقا من جميع الجهات ؛ وأتعب عبد القاهر نفسه فى بيان ذلك ، وهو يشرح فكرة التفسير والمفسر فى كتابه « دلائل الإعجاز » ؛ فليس إذن

---

(١) المرجع السابق ص ٩ – ١٠ .

لعبد القاهر نظريتان : وإنما هى نظرية واحدة ، هى أن العبارات تختلف فى أداء أصل المعنى ، ثم تفضل احداهما الأخرى ، حتى تصل واحدة إلى درجة الإعجاز .

وإذا كان عبد القاهر يعتمد على الذوق فإنه يحاول أن يعتمد على الذوق فى تفهم أسرار حكمه ، ليصــــل بذلك إلى أن من الممكن وضع القواعد العامة لعلم البلاغة .

وهناك فى كثير من مسائل البلاغة . كمسائل التقديم و التأخير والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير ما يعتمد فيه على العقل والمعرفة . وإنما يتكون الذوق المكتسب من مخالطـــة النصوص الأدبية ، والحياة معها ، حياة تدرك جمالهـــا ، ويكون من المستطاع لصاحب هذا الذوق أن يحكم على النصوص الأدبية لا حكماً استبدادياً ، ولكن حكماً يرتكز على التجربة ، وإن لم يستطع أحيانا أن يبين عن سر إحساسه وذوقه .

وإذا كان الجمال موضوعياً كما يؤمن به عبدالقاهر فمن الممكن إذن أن نصل إلى قواعد عامة ، ونظريات تكون أسسا للحكم وهو ما حاول عبد القاهر أن يفعله ، وأدرك بعضه .

ولست هنا فى مقام تفصيل ذلك ، فقد وصل إلى كثير من القواعد التى وضعها ليحتكم إليها الناقدون كآرائه فى الاستعارة المفيدة وغير المفيدة ، ورأيه فى تفاوت الاســـتعارة فى مدارج القوة ، وآرائه فى أضعف ألوان التشبيه وأقواها ، إلى غير ذلك من مسائل يطول بى وجه تعدادها . وقد سبق أن بينّا غرام عبدالقاهر بالتحديد والتقسيم بعد الاســـتقراء والدراسة : وكل

ذلك قواعد توضع ليحتكم إليها الناقدون عند الحكم على النصوص الأدبية .

ولذلك لا أتفق مع الدكتور مندور فيما ذهب إليه فى مسألة الذوق الشخصى [1] .

ومؤلف الكتاب عندما عرض تراجم عبد القاهر فى القديم ، وموقف المحدثين منه ، لم يبد رأيا ، وإنما نقل أو لخَّص ما قيل .

وعرض المؤلف بعد ذلك فصلا عن عبد القاهر وأثره فى وضع البيان العربى [2] ، بيَّن فيه سبب وضع علوم البلاغة ، وذكر فى إيجاز بعض الكتب التى ألِّفت فيه حتى جاء عبد القاهر .

ويتحدث فى هذا الفصل عن موقف البلاغة العربية من التأثر بالثقافة اليونانية ، وكان فى ذلك ناقلا لا دارسا فاحصا .

ويمضى متعقِّبا الواضع الأول للبيان العربى ، مؤكِّدا أنه ابن المعتز ، واضعا عبد القاهر فى مكانه بين علماء البلاغة ، ناقلا بعض ما قاله الناس عنه .

ويأخذ بعد ذلك فى دراسة لعبد القاهر وكتابيه ، عارضا بعض آرائه ، ذاكرا موضوع كتاب « الدلائل » وكتاب « الأسرار » ، وعادًّا بعض من تأثر بهم عبد القاهر فى كتابيه ، مبديا رأيه فى تأليفهما ، وأن عبد القاهر « قد أساء عرض أفكاره فى كتابه : « الأسرار ، وكذلك فى « الدلائل » ، فخرج تأليفه

---

(١) راجع « عبد القاهر والبلاغة العربية » ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧ — ٣٤ .

مشوّها مضطربا ، معادا مكروزا »[1] ، وقد بيّنا فيما مضى رأينا فى منهج عبد القاهر .

وقد ذكر المؤلف بحوثا تناولها عبد القاهر فى كتابيه ، ولم يقف عنـــد هذه الظاهرة ليتبيّن سرها ، وقد بيّنـــا السر فيما مضى .

ويدرس صاحب الكتاب دراسة موجزة بعض الأبواب التى تعرّض لها عبد القاهر ، فدرس باب المجاز بفرعيه : المرسل ، والعقلى ، والتشبيه والاستعارة ، كما درس النظم ، ومذهب عبد القاهر فى تقديم المسند إليه .

وذكر مؤلف الكتاب أن منهج عبد القاهر فى كتابيه منهج أدبى محض ، يعرض فيه الرجل على القارىء الأساليب العربية ، ويحلّلها ، ويدرسها دراسة فهم وتذوق ونقد ، ويستنبط منها ما يشاء من القواعد الأصول[2] .

ويرى المؤلف أن عبد القاهر فى ذلك يسير وراء الجاحظ إمام العربية والأدب وشيخ البيان العربى المتوفى عام ٢٥٠ هـ[3] .

ولست أدرى كيف يسير عبد القاهر وراء الجاحظ ؛ وكتاباه لا يمتّان بصلة إلى الجاحظ ولا إلى منهجه ، فكتاب « الدلائل » يدور كله حول نظرية واحدة يعرضها ويشرحها ويبرهن عليها ،

(١) المرجع السابق ص ٤٠ .
(٢) راجع « عبد القاهر والبلاغة العربية » ص ١٣٨ .
(٣) المرجع السابق نفسه .

ويردُّ الشبه عنها ، وكتاب « الأسرار » مبوب أبواباً دقيقة يناقش تحت كل باب مسائله المختلفة ، لا يتجاوزها ، ولا يستطرد إلا نادراً جداً ؛ فأين ذلك من منهج الاستطراد والحشد الذى لا تحليل فيه إلا نادراً ، وهو منهج الجاحظ .

ومما يلحظ أن مؤلف الكتاب يميل إلى أن يبخس عبد القاهر حقَّه ، يؤمن بأنه عرض آراء علماء العربية والبيان والنقد قبله فى كتابيه عرضاً سليما مهذَّباً ، مع أن عبد القاهر لم يسبقه إلى نظرية النظم عالم آخر من علماء البيان .

ويختم المؤلف كتابه بالدعوة إلى العودة إلى منهج عبد القاهر .

وبعد فهذه دراسة يعوزها التعمُّق ، والشمول ، ولا يتبين فيها فى وضوح جهود عبد القاهر .

* * *

ودرس الدكتور مصطفى ناصف النظم فى « دلائل الإعجاز » .

وكثير من أفكاره يحتاج إلى مناقشة ، لتبيُّن وجه الصواب فيما جاء به مؤلفها ، وقد تجد فى المقال قفزاً من فكرة إلى فكرة ، وانتقالا مفاجئاً من موضوع إلى موضوع .

وخذ لذلك مثلا تصويره المبتسر لحيوية البيئة التى أنتجت عبد القاهر فيما لا يتجاوز أربعة أسطر ، ولست أدرى ما صلة إنتاج عبد القاهر فى البلاغة العربية ، باعتزاز الإيرانيين بتاريخهم الوطنى ، وأن الشاهنامة هى التعبير عن البطولة والأبطال .

إن مثل ذلك جدير بأن يصرف عبد القاهر عن البلاغة العربية ودلائل الإعجاز ، إلى أن تاريخ الإيرانيين ودراسة لغتهم وآدابهم .

ثم يقفز الباحث من ذلك إلى أن الكتاب ممزق تتفرّق فيه المسألة الواحدة فى أماكن كثيرة متباعدة .

ويعود إلى أن كتاب « دلائل الإعجاز » قد احتوى من البحوث ما لا يتّصل بالغاية اتصالا مباشراً ، ونعنى بذلك حديث اللفظ والمعنى ، هل العمل الأدبى فى الألفاظ أم فى المعانى ؟ مشكلة لا تتّصل اتصالا قريباً بإعجاز القرآن من الوجهة البلاغية ، ثم إن عبد القاهر لم يثبت فى ثنايا كتابه أيّة علاقة لهذه المشكلة بالبحث فى الإعجاز البلاغى ، بل إن هذا البحث يؤدى — صراحة — إلى نتيجة تخالف ما يريد أن يصل إليه ، فبينا ينتهى بحثه فى المشكلة الأولى إلى أنّ العمل الأدبى كله ينصبُّ على المعنى المعقول ، وأنّ ما يوصف به من أوصاف مبهمة أو غامضة إنما يرجع إلى المعنى ، وبينا يصل الى هذه النتيجة إذا به يقول فى مكان آخر : إن الإعجاز فى الألفاظ ، مسايراً بذلك المذاهب الموروثة[1] » .

« وهذا أمر عجب ، فكتاب « دلائل الإعجاز » يهدف إلى بيان الوجه الذى به كان القرآن معجزاً ، وقد قلب الأمر على وجوهه ، فرأى أن وجه الإعجاز كان فى بلاغته فحسب ، فمضى يشرح معنى البلاغة ، مبيّناً أنها تعود إلى المعنى ، وأن اللفظ

(١) النظم فى دلائل الاعجاز ص ٢ .

تبع له ، وليس معنى ذلك إغفال أمر الصياغة ، لأن الصياغة تتبع المعنى ، فإذا كان المعنى قويا ، تبعته صياغة قوية ، وإن كان ضعيفاً تبعه تعبير يعبِّر على هذا الضعف ، واختلاف المعنى يتبع اختلاف الناس فى شعورهم ، فيجئ التعبير مختلفاً باختلاف الشعور » .

ويمضى صاحب البحث مدلِّلا على أن الفكرة فى الدلائل ذات بذور فى تفكير السلف [1] .

ثم يشير إلى أن كثيرين قد سبقوا عبد القاهر إلى القول بأن إعجاز القرآن لنظمه ، كالجاحظ ، والواسطى ، والخطَّابى ، والرمَّانى [2] .

ويذكر فى فصل « النظم والإعجاز فى الدلائل » [3] ، فيتحدث عن مذهب الصرفة الذى لم يرتضه عبدالقاهر ، وعما افترضه عبد القاهر من كل ماقد يتشبث به المدَّعون أنه سبب الإعجاز ، وكيف كان ذلك مؤدِّياً إلى فكرة النظم عند عبد القاهر .

ويأخذ على عبدالقاهر ، وهذا حق ، أنه لم يعن العناية المرجوَّة بنصوص القرآن ، وأنه لم يحاول البتَّة أن يبدى مدى تفوُّق القرآن على غيره من النصوص .

وفكرة المؤلف فى أن عبدالقاهر قد أدار فكرته على تأملات

---

(١) المرجع السابق ص ١٤ وما يليها .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣ — ٢٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٧ — ٣٠ .

دينية الجوهر[1] غير مستقيمة مع منهـــج الكتاب الذى يقوم على شواهد من مأثور الشعر ، لا يبدو فيها ولا فى دراستها أى ارتباط بالدين .

وكثير من عبارات الكاتب غامض يحتاج إلى جلاء ؛ فلست أدرى ما دخل أنّ « الجو الدينى قريب إليه معانى الاتهام والشك ، وما إليهما مما يظهرنا عليه معظم فصول الكتاب ؛ ذلك لأن ذروة الإيمان تمثّل فى التقوى ، والتقوى لغة تنبه وحذر » .

« ولم يكن إهمال الجانب الانفعالى تلقاء النص إلا مسايرة خافية لإفناء الذات » .

« والجو الدينى يفنى الذات الإنسانية فى كلٍّ يعلو على الذوات ، وهذه الذوات من خلفه يسيّرها كما يشاء » .

وهذه الإشعاعات تجعل التعبيرات الفنيـــة مكابدة فى سبيل واحد ، وإقامة رسوم انفعالية فى السبيل إغراق فى الإنسانيـــة لا يلائم أوهام الطلب »[2] .

لست أدرى صلة هذا بمنهج عبدالقاهر ، فعبد القاهر لم يفن نفسه بل كان شديد التنبُّه إلى نفسه ؛ ولم يهمل الجانب الانفعالى تلقاء النص ، بل عنى به عناية بالغة .

إن مثل هذه الدراسة تحيل أمامنا عبدالقاهر مزيجا لا يتضح

---

(١) المرجع السابق ص ٤٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٤٤ .

من الألغاز ، مع أنه رجل واضح تمام الوضوح ؛ ويعنى فى كتبه بأن يكون واضحاً لا التواء فى أسلوبه ، ولا غموض .

* * *

وألّف الدكتور درويش الجندى بحثاً عن « نظرية عبد القاهر فى النظم » ، قدّم له بدراسة ابيئة عبد القاهر وعصره وثقافته ، ثم أرّخ لقضية الإعجاز منذ العصر الإسلامى العربى الخالص إلى أيام عبد القاهر .

ثم شرح الدكتور نظرية عبد القاهر فى النظم، وأن لها هدفين: أولها : بيان أن جوهر الكلام هو المعنى القائم فى النفس ، وثانيهما : ربط البلاغة بالإعجاز .

ويمضى فى بيان أسس النظرية ومعالمها ، ويدرس خطوات عبد القاهر فى نظريته ، فيجلوها خطوة خطوة ، ويعرض شبهات اللفظيين ويردّ عليها .

والجديد فى هذا البحث أنه استعان بالبحوث الكلامية فى تفسير نظرية عبد القاهر فى النظم»، وربط هذه النظرية بتلك البحوث ربطاً وثيقاً[1] .

والذى أراه أن عبد القاهر لم يكن يفكر فى الكلام النفسى الذى أتعب المتكلمون أنفسهم فى الحديث عنه ، كما لم يكن يفكر فى قدم القرآن وحدوثه ، وهو يكتب كتابه عن البلاغة التى يفسر بها إعجاز القرآن .

---

(١) نظرية عبد القاهر فى النظم ص ١١ .

لقد كان عبد القاهر يتكلم عن نظم الكلام الذى يتّصف بالبلاغة ، سواء فى ذلك كلام الله وكلام البشر ، وكان يتخذ نماذجه التى يعرضها من القرآن ومأثور كلام العرب ، مما يدل على أنه كان ينظر إلى البلاغة نظرة شاملة ، ولست أدرى قيمة ربط الأبحاث الكلامية بنظرية النظم ، ولا المعنى الذى تفيده البلاغة من هذا الربط .

وأما استشهاده برأى الأستاذ أمين الخولى بغلبة النزعة الكلامية على عبد القاهر فى كتابه دلائل الإعجاز ، فقد بيّنا رأينا فيه فيما مضى[1] .

وأما استئناسه بقول ابن سنان وردّه على من ذهب إلى أن الكلام معنى فى النفس ، ليخلص لهم القول بأن كلام الله عزّ اسمه قديم ، فادّعوا لذلك أن الكلام غير هذا الصوت المسموع ، وأنه معنى قائم بالنفس ليسوغ لهم قدمه على بعض الوجوه[2] .

ففضلا عن أن عبد القاهر لم يتّصل بابن سنان ، كما قلنا ، لا نرى عبد القاهر متّصلا بهذه الفكرة عندما أثبت أن البلاغة تعود إلى المعنى ، ولم يقل : إن البلاغة تعود إلى الكلام النفسى ، وإنما قال : إن بلاغة الكلام تعود إلى معناه ؛ وليس ثمّة من يقول : إن المعنى شيء يمكن أن يكون إلا فى النفس .

---

(١) راجع ص   من هذا الكتاب .

(٢) نظرية عبد القاهر فى النظم ص ١٠ .

وإتعاب المؤلف نفسه في مثل هذا الربط ، في نظرى ، لا يقوم على أساس صحيح ، لأن كتاب عبد القاهر لم يؤلف لهذا الغرض : ولم يبن على هـــذا الأساس ؛ ولم يتعب عبد القاهر نفسه ليثبته ، ولم يشر إليه من قريب أو من بعيد .

* * *

وفى الكتاب الذى ألّفه الدكتور بدوى طبانة عن « البيان العربى » فصل عن « بلاغة عبد القاهر فى دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة » .

وقد بدأه بالموازنة بين اتجاهى ابن سنان وعبد القاهر ، ثم بيّن مدى فهم عبد القاهر لكلمات : « البلاغة ، والفصاحة ، والبيان » ؛ لأنها تكاد تتقارب فى نظره ، ويردُّ بذلك على ناشر كتابى عبد القاهر الذى وضع تحت عنوان كتـــاب « دلائل الإعجاز » : كلمة « فى علم المعانى » ، وتحت عنوان : « أسرار البلاغة » : كلمة « فى علم البيان » .

ثم شرح فكرة النظم عند عبد القاهر ، ورأى أن الأفكار التى دارت فى المناظرة بين السِّيرافى ، وأبى بشر متَّى بن يونس فى مجلس الوزير ابن الفرات — هى التى تبناها عبد القاهر ، وصاغ منها كتابه : « دلائل الإعجاز » [1] .

ويعقـــد كذلك فصلا للفظ والمعنى عند عبد القاهر ؛ ثم

---

(١) البيان العربى ص ١٦٧ .

يجول جولة فى بلاغة عبد القــاهر : من بيان مزايا التقــديم والتأخير ، والذكر والحذف ، ويتحدث عن فضله فى بحث الفصل والوصل .

ويذكر لمحات من كتاب « أسرار البلاغة .

ويختم بحثه بأن موضع عبد القــاهر يجب أن يكون بين نقاد الأدب ، وأن يكون فى طليعة النقاد العرب .

* * *

وبعد فهذه جولة سريعة فى الدراسات الحديثة لعبد القاهر ، راجين بذلك أن نعــرض وجهات النظر المختلفة حول هــذه الشخصية المبتكرة العميقة التفكير التى كان لجهودها أثر كبير فى البلاغة العربية .

والحمد لله على ما وفق .

حلوان الحمامات فى

١٣ رمضان سنة ١٣٨١ هـ

١٨ فبراير سنة ١٩٦٢ م

مراجع البحث

١ – ابن أبي الأصبع المصري بين علماء البلاغة .
للدكتور حفني محمد شرف – الطبعة الأولى – مكتبة نهضة مصر بالفجالة .

٢ – إحياء النحو .
لإبراهيم مصطفى – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧ م .

٣ – أسرار البلاغة .
لعبد القاهر الجرجاني – الطبعة الثالثة سنة ١٩٣٩ م – مطبعة عيسى البابي الحلبي .

٤ – أسس النقد الأدبي عند العرب .
للدكتور أحمد أحمد بدوي – الطبعة الثانية – مكتبة نهضة مصر بالفجالة .

٥ – إعجاز القرآن .
لأبي بكر الباقلاني – بتحقيق السيد أحمد صقر – دار المعارف بمصر .

٦ – الأعلام .
لخير الدين الزركلي – المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٧ م .

٧ ــ أنباه الرواة على أنباه النحاة .
لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى ــ بتحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم .
٨ ــ البــديع .
لعبدالله بن المعتز ــ مطبعة مصطفى البابى الحلبى سنة ١٩٤٥ م
٩ ــ بغية الوعاة ، فى طبقات اللغويين والنحاة .
لجلال الدين السيوطى ــ الطبعة الأولى ــ مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ .
١٠ ــ البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها .
للأستاذ أمين الخولى ــ بحث ألقى فى ١٩ مايو سنة ١٩٣١ م .
١١ ــ بيان إعجاز القرآن .
لأبى سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابى المتوفى سنة ٣٨٨ هـ .
(ضمن ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن . حققها وعلق عليها : محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام) ــ طبع دار المعارف بمصر .
١٢ ــ البيان والتبيين .
للجاحظ ــ المطبعة التجارية الكبرى ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٦ م .
١٣ ــ البيان العربى .
للدكتور بدوى طبانة ــ مطبعة الرسالة ــ الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢ م .

١٤ ـ تاريخ علوم البلاغة .
لأحمد مصطفى المراغى ؛

١٥ ـ تلخيص ابن مكتوم ؛
بدار الكتب رقم ٢٠٦٩ تاريخ تيمور .

١٦ ـ دلائل الاعجاز .
لعبد القاهر الجرجانى ـ مطبعة المنار سنة ١٣٣١ هـ .

١٧ ـ دمية القصر ، وعصرة أهل العصر .
لأبى الحسن على بن الحسن الباخرزي المتوفى سنة ٤٦٧ هـ ـ
مخطوط بدار الكتب رقم ٣٣ ش .

١٨ ـ ديوان البحترى .
المطبعة الأدبية ببيروت ـ الطبعة الثانية سنة ١٩١١ م .

١٩ ـ الرسالة الشافية ؛
لعبد القاهر الجرجانى ـ طبع دار المعارف بمصر ـ (ضمن
ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ـ حققها وعلق عليها : محمد
خلف الله ، ومحمد زغلول سلام) .

٢٠ ـ روضات الجنات .
لمحمد باقر بن الحاجى أمير زين العابدين الموسوي ـ من
علماء القرن التاسع الهجرى . طبع حجر بدار الكتب رقم
٢٦٠٩ تاريخ .

٢١ ــ سر الفصاحة .
لابن سنان الخفاجي ــ المطبعة الرحمانية ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢ م .
٢٢ ــ شذرات الذهب ، فى أخبار من ذهب .
لعبد الحى بن العماد الحنبلى ــ طبع القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ .
٢٣ ــ شرح الإيضاح للخطيب القزوينى .
للأستاذ عبد المتعال الصعيدى ــ المطبعة المحمودية التجارية سنة ١٩٣٥ م .
٢٤ ــ الشعر والشعراء .
لابن قتيبة ــ الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢ هـ .
٢٥ ــ الصاحبى ، فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها .
لأحمد بن فارس ــ مطبعة المؤيد سنة ١٩١٠ م .
٢٦ ــ الصناعتين .
لأبى هلال العسكرى ــ مطبعة محمد على صبيح ــ الطبعة الثانية .
٢٧ ــ طبقات الشافعية .
لتاج الدين السبكى ــ المطبعة الحسينية المصرية ــ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ .
٢٨ ــ طبقات المفسرين .
لمحمد بن على بن أحمد الداودى المالكى ــ مخطوط بدار الكتب رقم ١٦٨ تاريخ .

٢٩ – الطراز .
ليحيى بن حمزة العلوى – مطبعة المقتطف سنة ١٩١٤ م .
٣٠ – عبد القاهر والبلاغة العربية .
للأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى – المطبعة المنيرية – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٢ م .
٣١ – العمدة ، فى صناعة الشعر ونقده .
للحسن بن رشيق القيروانى – مطبعة السعادة – الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧ م .
٣٢ – العوامل المائة .
لعبد القاهر الجرجانى – طبع بولاق سنة ١٢٤٧ هـ .
٣٣ – فوات الوفيات .
لمحمد بن أحمد الكتبى – مطبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ .
٣٤ – الكامل .
للمبرد – المطبعة الأزهرية بمصر .
٣٥ – كشف الظنون ، عن أسامى الكتب والفنون .
للكاتب شلبى حاجى خليفه – طبع الآستانة سنة ١٩٤١ م .
٣٦ – محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية : (الدولة العباسية) .
للشيخ محمد الخضرى – مطبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر – الطبعة الثانية سنة ١٩٢١ م .

٣٧ ـ المختار من دواوين المتنبي والبحترى وأبى تمام .
لعبد القاهر الجرجانى ـ بتحقيق عبد العزيز الميمنى ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧ م .
٣٨ ـ مختصر طبقات الشافعية ، لابن قاضي شهبة .
لأحمد بن محمد الأسدى ـ مخطوط بدار الكتب رقم ٢٤٠ تاريخ تيمورية .
٣٩ ـ مرآة الجنان ، وعبرة اليقظان ، فى معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان . لأبى محمد عبدالله اليافعى المكى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ ـ مطبعة حيدر أباد .
٤٠ ـ معجم الأدباء .
لياقوت الرومى ـ مطبعة دار المأمون .
٤١ ـ معجم البلدان .
لياقوت الرومى ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٠٦ م .
٤٢ ـ المقتصد فى شرح الإيضاح .
لعبد القاهر الجرجانى ـ مخطوط بدار الكتب رقم ١١٠٣ نحو
٤٣ ـ من بلاغة القرآن .
للدكتور أحمد أحمد بدوى ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبة نهضة مصر .
٤٤ ـ من النقد والأدب ـ المجموعة الرابعة .
للدكتور أحمد أحمد بدوى ـ مكتبة نهضة مصر .

٤٥ ــ من الوجهة النفسية ، فى دراسة الأدب ونقده .
للأستاذ محمد خلف الله ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م .
٤٦ ــ الموازنة بين أبى تمام والبحترى .
للآمدى ــ مطبعة محمد على صبيح .
٤٧ ــ النجوم الزاهرة ، فى ملوك مصر والقاهرة .
ليوسف بن تغرى بردى الأتابكى ــ طبع مصر سنة ١٩٣٥ م
٤٨ ــ نزهة الألباء ، فى طبقات الأدباء .
لأبى البركات عبد الرحمن الأنبارى ــ طبع حجر بالقاهرة سنة ١٢٩٤ هـ .
(دار الكتب رقم ٤٤٦٦ تاريخ) .
٤٩ ــ نظرية عبد القاهر فى النظم .
للدكتور درويش الجندى ــ مكتبة نهضة مصر بالفجالة سنة ١٩٦٠ م .
٥٠ ــ النظم فى دلائل الاعجاز .
للدكتور مصطفى ناصف ــ حوليات كلية الآداب ــ بجامعة عين شمس ــ يناير سنة ١٩٥٥ م .
٥١ ــ نقد الشعر .
لقدامة بن جعفر ــ مطبعة الجوائب بالقسطنطينية ــ الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢ هـ .

٥٢ ـ نقد النثر .

ينسب لقدامة بن جعفر ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٨ م .

٥٣ ـ النكت فى إعجاز القرآن .

لأبى الحسن الرمانى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ـ طبع دار المعارف بمصر . (ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ، حققها وعلق عليها : محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام) .

٥٤ ـ الوساطة بين المتنبى وخصومه .

للقاضى الجرجانى ـ مطبعة محمد على صبيح بالأزهر .

٥٥ ـ وفيات الأعيان .

لأحمد بن محمد بن خلكان ـ المطبعة الميمنية سنة ١٣١٠ هـ .

فهرس

صفحة

صفحة

أعلام العرب

مكتبة الثقافة الحية التى تساهم فى اشتراكية الثقافة بقروش زهيدة — تصدر شهرية عن إدارة الثقافة بوزارة الثقافة والإرشاد القومى — للتعريف بنوابغ المفكرين من أعلام العرب . . .

وتطلب من :

١ — مكتبة مصر ... ... ٣ شارع كامل صدقى
٢ — مكاتب شركة توزيع الأخبار ... ... بالقطر المصرى
٣ — وكلاء الشركة القومية... ... ... فى جميع البلاد العربية
٤ — مكتبة المثنى ... ... ببغداد

مطابع كوستاتسوماس وشركاه
٥ شارع وقف الخربوطلى بالظاهر ج.ع.م
تليفون ٩٠٠١١٨ — ص.ب ١٣٤١١

أعلام العرب

الكتاب القادم

عبد الله النديم

خطيب الوطنية

بقلم

الدكتور علي الحديدي

يصدر في ٧ سبتمبر ١٩٦٢

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"

مطبعة كوستاتسوماس